00037326

Grad
Rus 955.02
Ino / Cat
37326

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 31 October, 2019

2786/1936

К. А. Иностранцевъ.

Сасанидскіе этюды.

C. Inostrancev.

37326

Etudes Sassanides.

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

Ии-l-25

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Ѳ. Киршбаума (отдѣленіе), Новоисаакіевская, 20.
1909.

Оглавленіе.

	стран.
Предисловіе (списокъ сокращеній, table des matières détaillée).	I—VI
I. Персидская литературная традиція въ первые вѣка ислама.	1— 41
II. Сасанидская военная теорія.	41— 82
III. Сасанидскій праздникъ весны	82—110
IV. Обычаи прикаспійскаго населенія Персіи въ X-мъ вѣкѣ . .	110—136
Указатель.	137—140

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Объединенные въ настоящей книгѣ этюды по культурной исторіи Персіи разновременно печатались мною въ различныхъ научныхъ изданіяхъ. Первый этюдъ былъ напечатанъ въ Запискахъ Императорской Академіи Наукъ по Историко-Филологическому Отдѣленію, т. VIII, № 13; второй—въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, т. XVII (см. и т. XIV); третій—тамъ-же, т. XVI; четвертый—въ Живой Старинѣ за 1909 г., вып. II—III. Этюды эти тѣсно связаны между собою какъ феноменологически, такъ и методологически. Въ первомъ отношеніи всѣ они касаются опредѣленной эпохи и опредѣленныхъ явленій въ исторіи Персіи; во второмъ отношеніи они объединены общей научной идеей, именно идеей культурнаго общенія, часто выражающагося въ формѣ культурнаго переживанія. Далѣе, содержаніемъ этихъ этюдовъ является не только изслѣдованіе персидской культуры въ эпоху сасанидской династіи (III—VII вѣка по Р. Х.), но и разнообразныхъ вліяній этой культуры въ эпоху ислама. Такимъ образомъ, они касаются основного положенія въ современной наукѣ объ исламѣ и его культурѣ—чрезвычайно значительнаго, если не главенствующаго, вліянія до-мусульманской культуры Персіи на развитіе культуры мусульманской, и предназначены поэтому столько же, если не въ бо́льшей мѣрѣ, для историковъ мусульманскаго Востока, сколько и для историковъ древней Персіи.

Первый этюдъ имѣетъ содержаніе болѣе общаго характера, разбираетъ персидскую литературную традицію въ первые вѣка ислама и основанъ на историко-литературныхъ данныхъ. Вступленіе къ этому этюду, могущее служить вступленіемъ и ко всѣмъ остальнымъ этюдамъ, характеризуетъ персидскую исторію съ сасанидскую эпоху и, за исключеніемъ нѣкоторыхъ еще не отмѣченныхъ фактовъ, слѣдуетъ доказанному и принятому въ современной исторической наукѣ взгляду на внутреннее устройство сасанидскаго государства. Въ характеристикѣ среды литературной традиціи это введеніе, въ дополненіе къ разыска-

ніямъ предшествующихъ изслѣдователей (Гольдціэра, а затѣмъ Броуна), главнымъ образомъ разсматривавшихъ персидскіе элементы въ самомъ исламѣ, преимущественно отмѣчаетъ вліяніе на мусульманскую культуру независимой отъ ислама парсійской среды. Такъ какъ вліянія научной, эпико-исторической и сказочной литературной традиціи уже разсматривались въ предшествующихъ изслѣдованіяхъ, дальнѣйшее содержаніе этого этюда касается главнымъ образомъ этической литературной традиціи. Здѣсь, въ противоположность распространенному въ наукѣ, но недостаточно обоснованному мнѣнію о преимущественномъ греческомъ вліяніи на развитіе мусульманской этики, мы отмѣчаемъ главенствующее вліяніе парсійской морали. Мы выставляемъ этотъ, подкрѣпляемый рядомъ соображеній взглядъ, отмѣчая первостепенное значеніе въ исламовѣдѣніи изученія мусульманской этики, рядомъ съ догматикой и мистикой.

Второй этюдъ касается исторіи быта, спеціально того отдѣла ея, который носитъ названіе «военныхъ древностей». Основой его является арабскій переводъ персидскихъ текстовъ сасанидской эпохи—отрывковъ изъ Āīnāмака, «книги установленій», одного изъ важнѣйшихъ источниковъ для культурной исторіи сасанидской Персіи. Достовѣрность сообщеній этихъ отрывковъ подтверждается нашими разысканіями и такимъ образомъ, кромѣ ряда фактическихъ данныхъ для культурной исторіи, мы имѣемъ въ этихъ отрывкахъ памятники средне-персидской свѣтской литературы, сохранившейся въ весьма ограниченномъ количествѣ въ пехлевійскихъ подлинникахъ.

Третій этюдъ—этнологическаго характера. Основой его является арабскій текстъ, пересказъ или можетъ быть даже переводъ изъ персидскаго сочиненія сасанидскаго времени. Текстъ этотъ содержитъ описаніе празднованія въ сасанидской Персіи начала весны, вообще одного изъ важнѣйшихъ праздниковъ въ народной жизни всего земного шара.

Четвертый этюдъ—также этнологическаго характера. Исходя изъ описанія обычаевъ прикаспійскаго населенія Персіи въ X-мъ вѣкѣ у арабскаго географа Макдисī, мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло главнымъ образомъ съ культурнымъ общеніемъ въ формѣ переживанія. Главнымъ содержаніемъ этого описанія являются свадебные и вообще относящіеся къ браку обычаи, занимающіе также одно изъ важнѣйшихъ мѣстъ въ народной жизни.

Для того, чтобы каждый этюдъ могъ читаться интересующимся отдѣльно, нами не сдѣланы сокращенія въ нѣкоторыхъ указаніяхъ предшествующихъ изданій и изслѣдованій. Приложенный къ книгѣ указатель имѣетъ цѣлью, не исчерпывая всѣхъ именъ и названій, дать возможность читателю оріентироваться въ главнѣйшихъ изъ нихъ. Для

интересующихся сасанидской эпохой европейскихъ ученыхъ я счелъ полезнымъ приложить подробное французское оглавленіе моей книги. Нѣкоторые изъ изданій и журналовъ приводятся въ сокращеніяхъ, списокъ которыхъ мы указываемъ ниже.

Списокъ сокращеній.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum, edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1870—1894 (pars tertia, editio secunda, 1906).

GIPh = Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI = Giornale della Società Asiatica Italiana.

JA = Journal Asiatique.

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Sotiety.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

RHR = Revue de l'histoire des religions.

SBWA = Sitzungsberichte der Wiener Academie der Wissenschaften.

SDA = Supplément aux dictionnaires arabes par R. Dozy, I—II, Leyde, 1881.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ЖМНП = Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

ЗВО = Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества.

Фихристъ = Kitāb al Fihrist, mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel, I—II, Leipzig, 1871—1872.

Хаджжи-Халпфа = Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Haji Khalfa compositum, edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit G. Flügel, I—VII, Leipzig—London, 1835—1858.

Table des matières détaillée.

I. La tradition littéraire persane pendant les premiers siècles de l'islam.

I—Caractère de l'histoire persane pendant l'époque sassanide. Importance de cette époque d'après les écrivains arabes des premiers siècles de l'islam. La position de la communauté parse et les centres de la conservation de la tradition persane pendant la période du califat (Ṭabaristān, Khorāçān, Fārs). Le château de Djiṣṣ (dans le district d'Arradjān de la province de Fārs—Istakhrī, 118,2—4, 150,14—17; Ibn-Ḥauqal, 189,1—2; cf. le traducteur du Khodāï-nāmè Bahrām, fils de Mardānchāh, de la ville de Chāpour de la province de Fārs), demeure des connaisseurs (les *bādhgozar*'s) de la tradition iranienne et ses archives. II—Le clergé parsi et la partie musulmane iranophile Cho'oubiya. Leur rôle dans la conservation de la tradition littéraire persane. Différentes formes de cette tradition: scientifique, épico-historique, fabuleuse, éthico-didactique. III—Les livres éthico-didactiques dans Fihrist (315,19—316,23), presque exclusivement d'origine persane. IV—Sources persanes du recueil d'Ibn-Miskavaïhi. Prépondérance de l'élément persan dans l'évolution de la morale musulmane. „Le livre de l'ādāb" d'Ibn-al-Moqaffa' et autres oeuvres arabes analogues. V—Tādj-nāmè (Fihrist, 305; cf. ib., 118 et 'Oyoun-al-aḫbār, I, passim), le livre persan avec dessins mentionné chez Maç'oudī (Kitāb-at-tanbīh, 106—107) et les illustrations des rouleaux du château de Djiṣṣ. VI—Liste des traducteurs du persan en arabe dans Fihrist (244,25—245,6) et différentes catégories de ces traducteurs. 'Omar-ibn-al-Farrokhān de Ṭabaristān (Fihrist, 273,14—18) et son Kitāb-al-maḫācin. Autres auteurs de livres aux titres analogues dans les premiers siècles de l'islam. Rapports de ces livres avec „les livres des vertus et des vices" (cf. Baïhaqī, pseudo-Djāhiz) et de ces derniers avec l'idée religieuse parse du convenable et de l'inconvenant (Al-maḫācin oua-l-maçāvī—Chāyast-nē-chāyast). VII—„Le livre de la lumière" de 'Alī-ibn-'Obaïda ar-Raiḫānī.

II. La théorie militaire sassanide.

I—Les livres officiels sassanides—le Khodāï-namè et l'Āïn-nāmè (Fihrist, 305; cf. Maç'oudī, Kitāb-at-tanbīh, 104 suiv.; l'analogie du dernier—Āïn-i-Akbarī d'Abou-l-Fazl), „le livre des faits" et „le livre des institutions". La traduction arabe de l'Āïn-nāmè par Ibn-al-Moqaffa' et les fragments de cette traduction chez Ibn-Qotaïba. Les influences étrangères sur l'évolution de l'art militaire chez les Arabes. Les anciens livres militaires persans (Fihrist, 314,19—315,6). II—Traduction du traité militaire de l'Āïn-nāmè (Ibn-Qotaïba, 'Oyoun-al-aḫbār, II, 139,12—143,12). III—Matériaux pour le commentaire. La littérature militaire byzantine. IV—Les règles de tactique: l'ordre de bataille, l'acception du combat, l'embuscade, l'attaque de nuit etc. (le combat près de Dara—Procope, I, 13—14). La poliorcétique. V—L'école du tir à l'arc ('Oyoun-al-aḫbār, II, 165,16—166,7). Interprétation de la règle dactylonomique. Classification des différentes manières de tendre la corde. La manière sassanide. VI—Les règles du jeu de polo (ib. 166,7—167,3). Histoire de ce jeu. Importance de ce jeu dans la Perse sassanide (cf. la tradition de l'échange des cadeaux des rois de Perse et de Roum dans Kitāb-al-maḥācin oua-l-aḍdād, 369,4—371,3). VII—L'armure du guerrier sassanide. „Le débat sur les moeurs" des Cho'oubiya chez Djāḥiz et matériaux ayant trait à la vie militaire, fournis par ce débat.

III. La fête sassanide du printemps.

I—Les fêtes populaires du calendrier. Les éléments persans dans l'islam—Nowrouz et Rouz-i-qatl. Les notices arabes du Nowrouz (Bīrounī, Qazwīnī, Dimachqī). Kitāb-al-maḥacin oua-l-aḍdād et Kisravī (359,14—364,6). II—Traduction des données fournies par Kisravī. III—Les traditions sur l'origine du Nowrouz. La division du mois et de ses jours au point de vue du cérémonial. IV—La cérémonie de la félicitation: le féliciteur (la mention des deux bénis et des deux bienfaisants c. à. d. Haurvatāt et Ameretāt) et la table rituelle (cf. le Daroun-bādj). Les parallèles contemporains à cet usage (le cérémonial de la cour et la fête du peuple en Perse; les parallèles des moeurs de la population du Caucase). V—„Le vol de l'eau" (cf. les usages modernes des musulmans-chiites) et la donation honorifique au chef de la communauté juive (cf. la fête du Pourim et le livre d'Esther, ch. X). Les interprétations du procès de survivance. VI—Les semailles et la récolte des céréales. „Les jardins d'Adonis" dans l'ancienne Perse (les éléments de la fête du printemps dans le Nowrouz et le Rouz-i-qatl). VII—Les chants persans pendant le Nowrouz. Le chanteur Fahlabadh.

IV. Usages de la population des provinces caspiennes de la Perse au X-me siècle.

I—Les provinces caspiennes dans l'histoire de la Perse. Leur importance pour la connaissance de la culture de l'époque sassanide. Description des usages de la population de ces provinces, conservée chez Maqdicī (368,16—370,11). Son oeuvre et son époque. Importance de la description de Maqdicī en comparaison avec d'autres sources. II—Traduction de la description de Maqdicī. III—„Le mariage entre consanguins" chez les peuples iraniens. Sa corrélation avec l'endogamie et les données de Maqdicī. IV—Les usages nuptiaux des provinces caspiennes. Commentaire des ces usages dans leurs rapports avec les usages de la population ancienne et moderne de l'Iran. La tradition de la fondation d'Āmol dans ses rapports avec les usages en question (Ben-Isfendiyār, tr. Browne, 20—27 et Zehīr-ed-dīn, éd. Dorn, 22—28). V—Les coutumes hospitalières chez Maqdicī et dans le Qābous-nāmè (ch. XII). VI—L'usage des lamentations funéraires et ses parallèles. VII—Une croyance populaire du Djordjān dans le Qābous-namè (ch. VII).

I.

Персидская литературная традиція

въ первые вѣка ислама.

I—Характеръ персидской исторіи въ сасанидскую эпоху. Ея значеніе въ сужденіи арабскихъ писателей ранне-мусульманскаго періода. Положеніе парсійской общины и центры сохраненія персидской традиціи въ первые вѣка ислама. Замокъ Джиссъ, его архивъ и жившіе въ немъ знатоки иранскаго преданія. II—Парсійское духовенство и мусульманская иранофильская партія Шу'убійя. Ихъ роль въ сохраненіи персидской литературной традиціи. Различныя формы проявленія этой традиціи: научная, эпико-историческая, сказочная, этико-дидактическая. III—Книги этико-дидактическаго характера въ Фихристѣ. IV—Источники сборника Ибн-Мискавейхи. Персидскій элементъ въ развитіи мусульманской морали: «Книга адаба» Ибн-ал-Мукаффы и нѣкоторыя другія близкія къ ней арабскія сочиненія. V—Тадж-нāмэ, упоминаемая у Мас'ӯдӣ персидская книга съ рисунками и иллюстраціи свитковъ въ замкѣ Джиссъ. VI—Списокъ переводчиковъ съ персидскаго въ Фихристѣ и различныя ихъ категоріи. Табаристанецъ 'Умар-ибн-ал-Фаррухāнъ и его «Китāб-ал-махāсинъ». Другіе авторы книгъ съ подобнымъ заглавіемъ въ ранне-мусульманскую эпоху. Связь этихъ книгъ съ «книгами о добродѣтеляхъ и порокахъ». VII—«Книга свѣта» 'Али-ибн-'Убайды ар-Райхāнӣ.

I.

Иранскому элементу принадлежитъ очень крупная роль какъ во внѣшней, такъ и во внутренней исторіи ислама. Его вліяніе сказывается на протяженіи всей многовѣковой исторіи мусульманскихъ народовъ, то—при благопріятныхъ условіяхъ—вполнѣ ясно и опредѣленно, то—при условіяхъ враждебныхъ—на первый взглядъ незамѣтно, но по существу многозначительно. Причины этого весьма сложны и для всесторонней оцѣнки ихъ необходимо разсмотрѣть длинную цѣпь фактовъ, но съ общей точки зрѣнія несомнѣнно, что онѣ коренятся главнымъ образомъ въ продолжительности исторической, культурной традиціи. Особенное значеніе имѣетъ то обстоятельство, что именно въ эпоху, предшествовавшую арабскому завоеванію, Персія переживала время національнаго возрожденія послѣ разгрома, нанесеннаго ея государственности—походами Александра Великаго [1]), ея культурѣ—сильнѣйшимъ вліяніемъ эллинизма, во многихъ отноше-

[1]) Этимъ объясняется та ненависть, которая рѣзко выражается въ парсійскихъ преданіяхъ объ Александрѣ — см. J. Darmesteter, La légende d'Alexandre chez les Parses, Essais Orientaux, Paris, 1883, 227—251.

ніяхъ, впрочемъ, весьма плодотворнымъ. Поэтому, для изученія иранской традиціи въ исламѣ особенное значеніе имѣетъ эта предшествовавшая арабскому завоеванію эпоха правленія Сāсāнидской династіи.

Сāсāнидская династія (со второй четверти III-го в. по Р. Х. до середины VII-го в.), вышедшая изъ мелкихъ владѣльцевъ южной Персіи—области, которая справедливо носитъ названіе «ядра персидской націи»,—занимаетъ видное мѣсто въ персидской исторіи. Широкія государственныя задачи соединялись съ достаточно прочной государственной организаціей, совершенство которой вошло даже въ пословицу у арабовъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи сасанидская традиція долго еще переживала династію: сильнѣйшее вліяніе ея чувствуется при ʿАббāсидскихъ халифахъ и позже, при турецкихъ Сельджӯкидахъ. Но не только государственность—и нѣкоторыя другія культурно-историческія явленія позднѣйшаго времени находятъ себѣ объясненіе въ сасанидской эпохѣ. Поставленная на перепутьи между греко-римскимъ міромъ съ одной стороны, и Китаемъ и Индіей съ другой, сасанидская Персія служила въ теченіе долгаго времени средоточіемъ обмѣна, духовнаго и матеріальнаго. Въ противоположность Ахеменидамъ, тяготѣвшимъ къ великимъ семитическимъ культурамъ Запада, и эллинистическимъ стремленіямъ предшествовавшей парѳянской династіи, Сāсāниды преимущественно выдвигали иранскій элементъ. Вмѣстѣ съ этимъ, но уже въ подчиненномъ положеніи, продолжали развиваться эллинистическое движеніе и стародавній ирано-семитическій синкретизмъ; одновременно происходило также смѣшеніе этническое, особенно въ западной Персіи, гдѣ семитизмъ былъ силенъ издавна. При всемъ томъ, однако, Сāсāниды могли опираться на сплоченное иранское населеніе средней и восточной Персіи. Сплоченность эта была достигнута основнымъ фактомъ всей политической системы сасанидскихъ царей [1])—созданіемъ государственной церкви, которая является вмѣстѣ съ царями главнѣйшимъ вершителемъ судебъ персидскаго народа за все время существованія сасанидскаго государства.) Передъ этимъ блѣднѣетъ значеніе второго факта сасанидской политической системы—централизаціи управленія, такъ какъ элементы феодальнаго строя давали себя чувствовать все время существованія государства и позже, послѣ арабскаго завоеванія, явились даже, вслѣдъ за церковью, главными носителями иранской традиціи.

Господствовавшая въ сасанидскую эпоху иранофильская тенденція сложилась и развивалась при ближайшемъ участіи государственной религіи, маздеизма, и парсійскаго духовенства. При ихъ же

[1]) Объ устройствѣ сасанидскаго государства см. A. Christensen, L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour, Copenhague, 1907.

содѣйствіи происходила и литературная ея обработка. Помимо окончательной редакціи священныхъ книгъ, нормировавшихъ всѣ главнѣйшія проявленія какъ духовной, такъ и гражданской жизни населенія, по преимуществу въ этой средѣ должны были сохраняться и развиваться персидскіе этическіе идеалы. Они должны были находить свое выраженіе въ литературной формѣ, въ этико-дидактическихъ трактатахъ, подобные которымъ мы находимъ въ той же средѣ въ позднѣйшее время. Въ тѣхъ же цѣляхъ сохраненія національной традиціи, государственная церковь путемъ компромисса удерживала древнюю народную обрядность или по крайней мѣрѣ относилась къ ней безразлично, хотя обрядность эта въ нѣкоторыхъ случаяхъ не имѣла ничего общаго съ маздеизмомъ. Въ этой обрядности, въ этихъ этическихъ идеалахъ, церковь находила сильную поддержку у феодальныхъ круговъ, крупныхъ и мелкихъ землевладѣльцевъ, такъ называемыхъ «дихкāновъ», которые съ особеннымъ рвеніемъ сохраняли древнее героическое преданіе. Все это встрѣчало сочувственное отношеніе династіи, вышедшей изъ феодальныхъ владѣльцевъ и опиравшейся на государственную церковь.

Рядомъ съ этими національными стремленіями, въ сасанидскомъ государствѣ въ полной силѣ дѣйствовали и тѣ факторы культурнаго обмѣна, о которыхъ мы говорили выше. Изъ этихъ факторовъ особенно заслуживаютъ вниманія вопросы просвѣтительные. Въ этомъ отношеніи сасанидская Персія находилась подъ сильнымъ вліяніемъ Запада—достаточно вспомнить присутствіе изгнанныхъ изъ Греціи неоплатониковъ при дворѣ сасанидскаго царя и основаніе высшей медицинской школы, въ которой видная роль принадлежала греческимъ врачамъ. Одновременно въ этой же области можно усматривать и другія вліянія: сасанидской Персіи не была чужда и индійская наука. Мы имѣемъ данныя объ оживленной дѣятельности переводчиковъ научныхъ сочиненій на персидскій языкъ и традиція этой дѣятельности переживаетъ позже, въ мусульманское время. Въ связи съ этой теоретической научной дѣятельностью стояло высокое совершенство и внѣшней культуры, проистекавшее въ значительной степени изъ обмѣна матеріальнаго. Въ этомъ отношеніи также сасанидская традиція переживаетъ династію и какъ при изученіи торговли и промышленности, такъ и искусства мусульманской эпохи, необходимо обращаться къ предшествующему времени персидской исторіи.

Въ до-мусульманской Аравіи было хорошо извѣстно высокое культурное развитіе сасанидской Персіи. Среди подданныхъ великаго персидскаго царя, въ западныхъ областяхъ его царства, находилось много арабовъ, которые въ торговыхъ сношеніяхъ разносили среди племенъ сирійской пустыни и далѣе на югъ, на аравійскій полу-

островъ, слухи и разсказы о величіи Ирāншахра. Не только повѣствованія о героическихъ подвигахъ выдающихся лицъ иранскаго эпоса—Рустема и Исфендіяра, но и религіозные взгляды и убѣжденія персовъ находили себѣ мѣсто и распространеніе среди арабскихъ племенъ. Такъ, мы имѣемъ извѣстіе [1]), что огнепоклонники находились среди арабскаго племени Темīмитовъ. Въ политикѣ вліяніе персовъ на племена Аравіи сказывается въ до-мусульманскую эпоху очень сильно. Какъ извѣстно, благодаря главнымъ образомъ персидскому вліянію, держалось небольшое арабское государство Лахмидовъ [2]) на юго-западныхъ предѣлахъ сасанидскаго государства; оно сыграло свою, весьма полезную для Персіи, роль, сдерживая съ одной стороны римско-византійское стремленіе къ Востоку, съ другой—постоянныя попытки къ вторженію на территорію Персіи арабскихъ кочевыхъ племенъ. Незадолго до возникновенія ислама, сасанидское вліяніе захватило арабовъ и съ юга, такъ какъ Іеменъ перешелъ во владѣніе персовъ. Тогда Хосрой и его дворъ кажутся арабамъ недосягаемымъ идеаломъ величія и роскоши.

Быстрое завоеваніе Персіи арабскими войсками явилось полнымъ разгромомъ для сасанидской государственности, но персидская культура не могла быть уничтожена успѣхами арабскаго оружія. Въ наукѣ установлено, что разгромъ Персіи былъ только внѣшній и что арабы были принуждены въ очень многомъ сохранять прежнее. Потерявъ господствующее положеніе, парсійское духовенство фактически сохранило всю свою власть надъ туземнымъ населеніемъ, какъ въ глазахъ его самого, такъ и новаго, чужеземнаго правительства; то же нужно сказать и о землевладѣльческомъ классѣ [3]). Иранская традиція продолжала жить въ нихъ и съ ними. Не только сохранившееся, но и все разрушенное оставило долгій слѣдъ въ памяти завоевателей. Черезъ много лѣтъ послѣ арабскаго завоеванія, развалины, покрывающія Персію, возбуждаютъ удивленіе арабовъ, и ихъ географы IX—X вѣковъ считаютъ долгомъ перечислять главнѣйшія постройки Сāсāнидовъ и упоминать, что тамъ-то Хосрой выстроилъ въ свое время деревню, тамъ замокъ, тамъ крѣпость, тамъ мостъ [4]). Оставшіяся

[1]) См. напр. Ибн-Рустэ (BGA, VII), 217,6—9.

[2]) О немъ см. G. Rothstein, Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden, Berlin, 1899.

[3]) О роли этого класса въ эпоху халифата см. A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, Wien, 1877, 159—162.

[4]) См. перечисленіе замѣчательныхъ построекъ древней Персіи у Макдисī (BGA, III), 399 и Ибн-ал-Факиха (ib. V), 267. О различныхъ старинныхъ постройкахъ, оставшихся въ Персіи отъ временъ Сāсāнидовъ см. напр. Истахри (ib. I), 124, Ибн-Хаукалъ (ib. II), 195, Ибн-Хурдāдбэ (ib. VI), 43 (текста), Ибн-Рустэ (ib. VII), 153, 162, 164, 165, 166, 167, 189, Яʿкубī (ib. VII), 270, 271, 273 и др.

отъ сасанидской и предшествующей эпохъ монументальныя художественныя сооруженія также привлекаютъ вниманіе арабовъ и они съ большей или меньшей подробностью описываютъ ихъ [1]). Изъ сообщеній тѣхъ же арабскихъ мусульманскихъ писателей мы имѣемъ точныя данныя о населеніи Персіи и вѣроисповѣданіи его. Такъ, напр., Я'кӯбӣ указываетъ, что населеніе Исфахана, Мерва и Херата состояло главнымъ образомъ изъ благородныхъ дихкановъ [2]); Макдисӣ отмѣчаетъ значительное количество огнепоклонниковъ въ нѣкоторыхъ провинціяхъ Персіи, напр. въ Ираке и Джибалѣ [3]); Истахрӣ и Ибн-Хаукалъ разсказываютъ, что населеніе нѣкоторыхъ мѣстностей Кирмана во все время Умейядской династіи открыто исповѣдовало маздеизмъ [4]). Но особенно подробно отмѣчаютъ арабскіе писатели маздеизмъ жителей Фарса, коренной области Персіи. Макдисӣ говоритъ, что въ Фарсѣ существуютъ огнепоклонническіе обычаи, а жители-огнепоклонники главнаго города этой провинціи Шираза не имѣютъ даже отличительнаго знака въ одеждѣ, такъ что изъ этого мы можемъ заключить, что въ его время это населеніе ничѣмъ не отличалось отъ жителей-мусульманъ [5]). Истахрӣ [6]) и Ибн-Хаукалъ [7]) сообщаютъ, что главнѣйшее населеніе Фарса составляютъ огнепоклонники и что тамъ ихъ больше, чѣмъ гдѣ-либо, такъ какъ въ Фарсѣ былъ центръ государственной, религіозной и просвѣтительной жизни во время самостоятельности Персіи. Особенно подробно останавливаются эти писатели [8]) на древнихъ замкахъ и храмахъ огня, разбросанныхъ по всему Фарсу въ изобиліи. Послѣднее особенно важно потому, что именно въ этихъ пунктахъ было мѣстопребываніе тѣхъ двухъ классовъ персидскаго общества, дворянства и духовенства, которые являлись наиболѣе рьяными хранителями древней національной традиціи.

Сравнительно благопріятное положеніе парсійской общины послѣ мусульманскаго завоеванія несомнѣнно, однако, должно было иногда омрачаться эксцессами фанатизма, интригами другихъ иновѣрцевъ и пр. Хотя парсы въ качествѣ чиновниковъ, ученыхъ и т. п., могли иногда выдвигаться и играть значительную роль въ исторіи халифата, вообще говоря, община эта была обречена на нѣсколько замкнутую и одинокую жизнь, обстоятельство, способствовавшее сохра-

---

[1]) Истахри, 203, Ибн-Хаукалъ, 256 и 266, Макдиси, 396 и 445, Ибн-Руста, 166.

[2]) Я'кӯбӣ, 274, 279, 280.

[3]) Макдисӣ, 126, 194.

[4]) Истахрӣ, 164, Ибн-Хаукалъ, 221.

[5]) О. с. 421 и 429.

[6]) О. с. 139.

[7]) О. с. 207.

[8]) Истахри, 116—119 (ср. 100), Ибн-Хаукалъ, 187—190 (ср. 181).

ненію національныхъ особенностей и приверженности къ старинѣ. Время отъ времени, условія ихъ существованія должны были ухудшаться и результатомъ этого явилось постепенное выселеніе части общины съ родины въ сѣверо-западную Индію.

Во всей парсійской литературѣ мы имѣемъ лишь одно историческое сочиненіе, которое именно и разсказываетъ объ этомъ выселеніи. Однако, разсказъ его настолько неясенъ, что объ этомъ событіи можно составить лишь самое общее понятіе [1]). Сочиненіе это называется Кысса-и-Санджа̄нъ и написано очень поздно, въ самомъ концѣ XVI-го вѣка, такъ что его сообщенія можно разсматривать лишь какъ отраженіе древняго преданія [2]). Изъ имѣющихся въ этомъ сочиненіи данныхъ можно вывести, что выселившіеся послѣ мусульманскаго завоеванія парсы провели сто лѣтъ въ какой-то горной мѣстности и только спустя сто лѣтъ переселились въ Хурмӯзъ, а оттуда на Гуджера̄тскій полуостровъ, и наконецъ, послѣ переговоровъ съ мѣстнымъ владѣтелемъ, поселились въ Санджа̄нѣ; позже къ нимъ прибываютъ изъ Хора̄са̄на новые выселенцы. Изъ послѣдняго-то и можно заключить, что выселеніе происходило постепенно; это подтверждается также тѣмъ, что въ случаѣ массоваго выселенія «исходъ» парсовъ оставилъ бы слѣдъ въ арабской литературѣ. Несомнѣнно далѣе, что значительное количество парсовъ оставалось на родинѣ и ихъ потомками являются современные персидскіе Гебры, которые вмѣстѣ съ парсами Индіи, могутъ быть названы во многихъ отношеніяхъ единственными хранителями древней иранской традиціи въ настоящее время.

Итакъ, во всей Персіи въ первые вѣка ислама національный элементъ съ перемѣннымъ счастьемъ отстаивалъ свое существованіе. Нужно, однако, замѣтить, что большій или меньшій его успѣхъ не во всѣхъ частяхъ страны былъ одинаковъ и его судьбы въ значительной степени зависѣли отъ географическаго положенія и исторической жизни отдѣльныхъ областей страны. Западныя провинціи, вслѣдствіе наибольшей близости къ центрамъ арабской государственной жизни, ранѣе другихъ должны были поступиться своими стремленіями и дѣятельно войти въ кругъ событій, составлявшихъ собственно арабскій періодъ исторіи мусульманскаго Востока. Средняя Персія, вслѣдствіе

---

[1]) Новѣйшій историкъ, ученый парсъ г. К а р а к а въ изложеніи событій послѣ арабскаго завоеванія слѣдовалъ взглядамъ старой школы исламистовъ-историковъ, разсматривавшихъ эту эпоху какъ полный разгромъ всѣхъ прежнихъ устоевъ и торжество фанатизма новой религіи—см. D. F. K a r a k a, History of the Parsis, vol. I, London, 1884 (объ исторіи персовъ послѣ арабскаго завоеванія см. стр. 22 слѣд.).

[2]) E. B. E a s t w i c k, Translation from the Persian of the Kissah-Sanjân or History of the arrival and settlement of the Pârsîs in India, JBBRAS, I, 1844, 167—191 (ср. ib. XXI, Extra Number, 1905, 197—199).

своего географическаго положенія, также не могла быть опорнымъ пунктомъ для персидскихъ элементовъ. Наиболѣе для нихъ благопріятными были провинціи сѣверныя, восточныя и южныя: Табаристāнъ, Хорāсāнъ и Фāрсъ.

Табаристāнъ, какъ извѣстно, за все время расцвѣта арабской имперіи, находился почти въ полной независимости отъ центральной власти. Мѣстные владѣтели, такъ называемые «испехбеды», пользовались фактической независимостью и арабско-мусульманское вліяніе было въ ту эпоху совершенно ничтожно. Мѣстныя династіи (Бāвендиды, Бāдӯспāниды, Дāбӯиды, Кāрениды), смѣнявшія одна другую и правившія одновременно, наслѣдовали преданія, оставленныя имъ такъ называемыми «мерзбāнами», т. е. намѣстниками (часто наслѣдственными) великихъ Хосроевъ и независимыми со времени Арсакидовъ властителями [1]), а позже (ʿАлīды, Зияриды) рѣзко примыкали къ шіитству, съ его опредѣленно выраженными персидскими симпатіями. Однако, эта область не была благопріятна для особенно успѣшной національной эволюціи. Дѣло въ томъ, что и въ сасанидскую эпоху Табаристāнъ являлся отдаленной и глухой окраиной и не принималъ дѣятельнаго участія въ культурной жизни того времени. Поэтому, не сюда долженъ былъ быть перенесенъ центръ тяжести персидской жизни, хотя несомнѣнно, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ въ этой области сохранялись типичныя черты сасанидской старины.

Иное дѣло—восточныя провинціи. Хорāсāнъ былъ слишкомъ удаленъ отъ мѣстностей съ арабскимъ населеніемъ и слишкомъ густо населенъ иранцами, чтобы быстро утратить прежній обликъ. Наоборотъ, мы знаемъ изъ исторіи, что въ этой провинціи иранскій элементъ держался стойко во все время Умейядской династіи, и исключительно благодаря поддержкѣ хорасанцевъ ʿАббāсидамъ удалось свергнуть предшествовавшую династію и начать эпоху сильнѣйшаго иранскаго вліянія въ исторіи мусульманскаго Востока [2]). Хорāсāну принадлежитъ первенствующая роль въ развитіи ново-персидской литературы и особенно ея главнѣйшаго вида—поэзіи. Весь древнѣйшій періодъ исторіи ново-персидской поэзіи, отъ ʿАббāса, привѣтствовавшаго стихами халифа Мāмӯна при въѣздѣ его въ Мервъ, до Фирдаусī включительно, можетъ быть названъ хорасанскимъ. Тамъ протекала дѣятельность Рӯдекī, Кисāī, Дакīкī и другихъ, менѣе знаменитыхъ

[1]) Общій обзоръ исторіи прикаспійскихъ провинцій въ освѣщеніи ихъ независимой отъ сасанидскаго и арабскаго управленія жизни см. напр. у F. Justi, Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden въ GIPh, II, 547—549.

[2]) Объ исторіи Хорāсāна въ Умейядскій періодъ см. J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin, 1902, 247 сл. и 306 сл.

представителей ранняго періода ново-персидской поэзіи [1]). Этому благопріятствовали не только географическія, но и политическія условія. Уже въ началѣ IX-го вѣка въ Хорāсāнѣ возникаютъ національныя персидскія династіи, и подъ ихъ покровительствомъ начинается возрожденіе персидскаго народа (Тāхириды, Саффāриды, Сāмāниды).

Въ иныхъ условіяхъ, но съ одинаково крупнымъ значеніемъ для персидской національной идеи сложились условія въ южной провинціи, въ Фāрсѣ. Здѣсь должна была съ особеннымъ упорствомъ переживать не только національная, но и государственная традиція древней, сасанидской Персіи—здѣсь былъ центръ государства и отсюда происходила династія. Послѣ арабскаго завоеванія эта провинція вошла въ гораздо болѣе тѣсную связь съ халифатомъ, чѣмъ напр. Хорāсāнъ, но персидскому элементу ея благопріятствовало географическое положеніе—горный характеръ мѣстности и потому трудная доступность ея завоевателямъ. Мы приводили уже выше извѣстія арабскихъ географовъ X-го вѣка объ изобиліи храмовъ огня и замковъ въ Фāрсѣ. Они говорятъ, что тамъ не было деревни или села, въ которомъ не имѣлось бы храма огня; укрѣпленные же замки являлись мѣстопребываніемъ туземной аристократіи, идеалы которой коренились въ сасанидской эпохѣ. У тѣхъ же географовъ, Истахрī и Ибн-Хаукала, находится чрезвычайно важное, по нашему мнѣнію, извѣстіе о сохраненіи персидской традиціи въ Фāрсѣ, не только до сихъ поръ по достоинству не оцѣненное, но даже не отмѣченное въ его значеніи для этого вопроса.

Истахрī и Ибн-Хаукалъ, перечисляя замки Фāрса, говорятъ слѣдующее о замкѣ Джиссъ [2]): «Замокъ Джиссъ находится въ округѣ Арраджāна. Въ немъ живутъ огнепоклонники, знатоки [3]) Персіи и ея прошлаго. Тамъ они изучаютъ (все это). Замокъ этотъ очень укрѣпленъ». Далѣе, у Истахрī [4]) мы находимъ еще слѣдующее: «Въ округѣ Сāбȳра, на горѣ изображены всѣ извѣстные персамъ цари и вельможи, всѣ знаменитые хранители огней, великіе мȳбады и прочіе. Ихъ изобра-

---

[1]) См. общій очеркъ этого періода у J. Darmesteter, Les origines de la poésie persane, Paris, 1887 и E. G. Browne, A Literary History of Persia, I, London, 1902, 340 слѣд.

[2]) Истахрī, 118, 2—4; Ибн-Хаукалъ, 189, 1—2.

[3]) Въ текстѣ персидское слово «*бāдгузāр*'ы», (بادگذار, мн. بادگذارات) т. е. рапсоды, сказители народныхъ преданій; ср. объ этомъ словѣ BGA, IV, 182—183 и Vullers, Lexicon persico-latinum, s. v.; параллель съ надсмотрщиками ахеменидскаго государственнаго архива см. у F. Justi, Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius, Berlin, 1873 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff, VIII Serie, Heft 178), 14.

[4]) O. c. 150, 14—17.

женія, ихъ дѣянія и разсказы о нихъ послѣдовательно излагаются въ свиткахъ. Спеціально хранятъ это (т. е. эти свитки) люди, живущіе въ одномъ мѣстѣ округа Арраджāна, именуемомъ крѣпость Джиссъ». Изъ этихъ извѣстій мы узнаемъ, что въ одномъ изъ замковъ Фāрса, еще въ X-мъ вѣкѣ хранились рукописи, написанныя вѣроятно на пехлевійскомъ языкѣ, содержавшія разсказы изъ персидской исторіи и иллюстрированныя рисунками въ стилѣ сасанидскихъ рельефныхъ изображеній на скалахъ въ округѣ Сāбӯра [1]). Этотъ укрѣпленный замокъ былъ вѣроятно мало доступенъ арабамъ и представлялъ вѣрное убѣжище мӯбадамъ, дихкāнамъ и другимъ, интересовавшимся родной стариной.

Извѣстіе это, вообще важное для исторіи сохраненія эпической, исторической и художественной традиціи Ирана, интересно въ частности и для изслѣдованія источниковъ арабскихъ переводовъ сасанидской хроники и эпопеи Фирдаусӣ. Какъ извѣстно, переводчики этой хроники были персы-огнепоклонники или же мусульмане, но принявшіе исламъ лишь наружно и оставшіеся вѣрными прежней религіи. Среди нихъ прямо называется мӯбадъ, происходящій изъ Сāбӯра въ Фāрсѣ, имѣющій большое значеніе въ выработкѣ иранскаго историческаго преданія и о которомъ мы еще будемъ говорить далѣе. Мӯбадъ этотъ вѣроятно дѣлалъ арабскій переводъ сасанидской хроники по матеріаламъ архива въ замкѣ Джиссъ. Далѣе, извѣстіе, приводимое объ этомъ замкѣ, относится ко времени, немногимъ предшествующему эпохѣ Фирдаусӣ и несомнѣнно въ матеріалахъ этого архива были источники Шāхнāмэ, перешедшіе къ Фирдаусӣ черезъ посредниковъ. Наконецъ, мы видимъ, что эти сасанидскія хроники иллюстрировались, чѣмъ можно подтвердить вѣрность другого арабскаго же извѣстія, о которомъ мы еще скажемъ далѣе. Вообще, округъ Арраджāна пользовался древней славой въ просвѣтительномъ отношеніи: у Якӯта [2]) сохранилось извѣстіе, что въ Рӣшахрѣ, въ округѣ Арраджāна, жили въ сасанидское время знатоки особаго почерка, которымъ они писали медицинскія, астрологическія и магическія книги.

Приведенное извѣстіе служитъ однимъ изъ доказательствъ существованія персидскаго литературнаго преданія въ національной формѣ

---

[1]) Т. е. въ стилѣ тѣхъ сасанидскихъ барельефовъ, которые до сего времени сохранились на скалахъ близъ Шāпура и наиболѣе извѣстнымъ образцомъ которыхъ является барельефъ съ изображеніемъ побѣды сасанида Шāпура I-го надъ императоромъ Валентиніаномъ.

[2]) معجم البلدان, изд. Wüstenfeld'a, II, 887. Это мѣсто переведено у C. Barbier de Meynard, Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse, Paris, 1861, 270—271. Ср. Фихристъ, II, 105.

черезъ нѣсколько столѣтій послѣ арабскаго завоеванія. Теперь намъ нужно разсмотрѣть, въ чемъ именно заключались характернѣйшія черты этого преданія и что составляло главнѣйшее его содержаніе. Къ этому мы и переходимъ.

II.

Мы уже указывали, что во время послѣ арабскаго завоеванія иранская традиція нашла себѣ прочное убѣжище въ средѣ парсійскаго духовенства. Тамъ она поддерживалась и разработывалась какъ въ устной, такъ и въ письменной формѣ. Всѣ наиболѣе компетентные въ персидской исторіи арабскіе писатели того времени обращались за разъясненіями къ парсійскому духовенству и на это мы имѣемъ прямыя указанія въ ихъ сочиненіяхъ и въ цитатахъ изъ этихъ сочиненій у позднѣйшихъ авторовъ. Говоря объ этихъ вопросахъ, они постоянно указываютъ: «говорилъ мнѣ мӯбадān-мӯбадъ», «сообщилъ мнѣ мӯбадъ такой-то» и т. д. Отыскивая старо-персидскія книги, арабскіе писатели искали ихъ въ средѣ парсійскаго духовенства и только тамъ находили ихъ. Такимъ образомъ, заслуга этой парсійской среды заключается въ томъ, что она сумѣла въ безвременье сохранить иранскую традицію и въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ передать ее мусульманской Персіи.

Невольно напрашивается сравненіе въ ея пользу съ дѣятельностью иранофильской партіи того же времени въ мусульманскомъ обществѣ, такъ называемой Шуӯбійя [1]). По характеру свѣтская, по выраженію литературная, она сосредоточила свою дѣятельность въ культурныхъ центрахъ халифата, въ Багдадѣ и другихъ городахъ, и, минуя собственно Персію, сыграла важную роль въ развитіи мусульманской средневѣковой культуры вообще. Но въ сохраненіи иранской традиціи, она всегда обращалась къ болѣе узкой и исключительной парсійской средѣ, которой, судя по историческимъ результатамъ, она несомнѣнно и уступаетъ мѣсто въ этомъ отношеніи. Во второй половинѣ X-го и въ XI-мъ вѣкахъ, теченія, подготовлявшія персидское возрожденіе, теряются и значеніе ихъ забывается, но въ цѣляхъ выясненія историческаго процесса, тщательное разсмотрѣніе этихъ теченій заслуживаетъ полнаго вниманія. Помимо прочаго, благодаря имъ, сохранились литературные матеріалы, иногда прямые переводы, изъ сочиненій сасанидской эпохи. Путь, которымъ эти матеріалы перешли въ арабскую литературу, намѣчается опредѣленно: изъ парсійской среды черезъ

---

[1]) Объ этой партіи см. подробныя разысканія у I. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, Halle, 1889, 147—219.

симпатизирующіе персидской старинѣ круги мусульманской культуры. Вообще говоря, круги эти были вѣрными и надежными передатчиками.) По существу, они обращались къ парсійской средѣ лишь за матеріалами, въ освѣщеніи-же этихъ матеріаловъ они не отличались отъ своихъ источниковъ. Самое большее, въ чемъ можно ихъ подозрѣвать — это въ нѣкоторой утрировкѣ парсійской тенденціи, являвшейся результатомъ направленія этихъ круговъ. Дѣятельность ихъ являлась тѣсно связанной съ насущнымъ вопросомъ жизни: борьбой за власть въ халифатѣ арабскаго и персидскаго элементовъ. Являясь рьяными сторонниками персидскаго элемента, эти круги, въ противовѣсъ бѣдной культурными факторами до-мусульманской исторіи арабскаго народа, опирались на славное былое Персіи, главнымъ образомъ на сасанидское прошлое. При этомъ сравненіи они не нуждались въ измышленіяхъ, такъ какъ историческая правда была на ихъ сторонѣ, хотя наличность нѣкоторой тенденціозности, главнымъ образомъ въ зависимости отъ методовъ ихъ полемики, не можетъ быть оспариваема. Въ этомъ отношеніи, иранская традиція въ мусульманской, арабской передачѣ должна была имѣть преимущество передъ передачей ея въ нѣкоторыхъ христіанскихъ литературахъ Востока, гдѣ исключалась возможность подобнаго рода полемики. Поэтому приходится сожалѣть, что литературная дѣятельность симпатизирующихъ персидской культурѣ мусульманскихъ круговъ дошла до насъ лишь въ случайныхъ отрывкахъ и въ заглавіяхъ написанныхъ ими книгъ.

Основнымъ фактомъ при изученіи вопроса о сохраненіи персидской литературной традиціи въ ранне-мусульманскую эпоху является установленіе слѣдующаго: какого рода проявленія этой традиціи наиболѣе существенно тогда сказывались? Иначе говоря—въ чемъ главнѣйше переживала эта традиція? Для этого намъ нужно разсмотрѣть проявленія ея въ различныхъ литературныхъ формахъ.

Мы говорили уже о довольно оживленной научной дѣятельности въ сасанидской Персіи. Дѣятельность эта имѣетъ главнымъ образомъ значеніе въ качествѣ посредствующаго звена—во первыхъ въ передачѣ греческаго знанія на Востокъ, во вторыхъ въ соединеніи этого знанія съ тѣмъ наслѣдіемъ, которое сасанидская Персія получила отъ продолжительной научной работы передне-азіатскихъ семитическихъ культуръ, а также отъ индійской науки. Главными представителями этой дѣятельности являлись не персы, а христіане, главнымъ образомъ сирійцы, несторіане и монофизиты, вышедшіе изъ Эдесской школы [1]). Каково было участіе въ этой дѣятельности собственно пер-

---

[1]) Общій очеркъ характера этой научной дѣятельности см. теперь хотя-бы у T. J. de Boer, Geschichte des Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901, 17—20.

совъ, сказать трудно, но, во всякомъ случаѣ, оно не было особенно значительно [1]). Нужно отмѣтить, что самый характеръ этой дѣятельности не давалъ особеннаго простора для широкой творческой работы, такъ какъ она выражалась преимущественно въ компиляціяхъ, переводахъ и комментаріяхъ философскихъ, астрономическихъ, астрологическихъ, медицинскихъ, математическихъ, физическихъ и т. п. сочиненій греческихъ, а также индійскихъ ученыхъ. Не въ этой области сосредоточивалась главнымъ образомъ духовная дѣятельность персидскаго народа въ сасанидскую эпоху. И позже, въ эпоху развитія аналогичной научной работы въ восточномъ халифатѣ, при ʿАббāсидахъ, главная роль принадлежала тѣмъ же элементамъ—христіанскимъ, сирійскимъ ученымъ, съ той лишь разницей, что дѣятельность эта нашла продолжателей въ средѣ мусульманскихъ ученыхъ разныхъ національностей, тогда какъ въ сасанидской Персіи ихъ дѣятельность была прервана неблагопріятно сложившимися условіями—арабскимъ завоеваніемъ. Интересно, что въ ʿАббāсидскую эпоху переведенными съ персидскаго или принадлежащими персидскимъ авторамъ называются по преимуществу нѣкоторыя научныя сочиненія спеціальнаго, техническаго характера: книги о военномъ дѣлѣ [2]), о гаданіяхъ [3]), о леченіи лошадей и другихъ животныхъ (Фихристъ, 315), объ охотничьихъ птицахъ (Фихристъ, тамъ-же). Эти спеціальныя книги не имѣли отвлеченнаго научнаго содержанія и предназначались для практическихъ цѣлей жизни.

Иное значеніе имѣетъ связанная съ преимущественно государственной и національной жизнью въ сасанидскую эпоху историческая, а съ нею и эпическая литературная традиція Персіи. Ея значеніе, въ связи съ вышеуказанными историческими условіями, было и сознано и оцѣнено культурными кругами мусульманскаго общества. Современные изслѣдователи, обратившіе наибольшее вниманіе именно на эту сторону иранской традиціи, также оцѣнили ея значеніе (и, благодаря ихъ работамъ, въ этомъ отношеніи можно уже говорить о наличномъ,

---

[1]) Въ философіи традиція сасанидской Персіи въ мусульманскую эпоху сказывается главнымъ образомъ во вліяніи системы такъ называемаго «зервāнизма» на приверженцевъ ученія о «дахрѣ», о безконечномъ времени, и тѣсно связана съ вліяніемъ религіознымъ—см. de Boer, 15 и 76.

[2]) Объ этомъ см. ниже этюдъ II.

[3]) Объ этомъ см. мою книгу Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи Сасанидской Персіи. Примѣты и повѣрья. باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس, СПБ., 1907, 71 (=ЗВО, XVIII, 183).

сведенномъ матеріалѣ, а также о нѣкоторомъ, хотя и не окончательномъ объясненіи его [1]).

Слѣды древне-иранскаго эпическаго преданія сохранились у нѣкоторыхъ греческихъ писателей (Ктесій, Геродотъ, Эліанъ, Харетъ Митиленскій у Аѳенея); въ значительномъ количествѣ оно имѣется въ Авестѣ; существовало оно и въ оффиціальныхъ записяхъ сасанидскаго времени, переработки которыхъ мы имѣемъ въ рядѣ арабскихъ историческихъ сочиненій и въ Шāхнāмэ. Какъ установлено въ научной литературѣ, записи эти подверглись окончательной редакціи въ послѣднее время сасанидской династіи и эта-то редакція главнымъ образомъ вошла въ обращеніе позже. Рядомъ съ оффиціальными записями общаго характера существовали отдѣльныя книги эпическаго и историческаго содержанія (напр. Ядкāр-и-Зарирāнъ). Какъ въ эти записи, такъ и въ позднѣйшую ихъ переработку включались разнородные матеріалы того-же содержанія (романъ о Бахрāмѣ Чӯбинѣ, разсказы о Бахрāмѣ Гӯрѣ, разсказъ о введеніи въ Персію шахматной игры); въ нихъ-же входили и нѣкоторые мѣстные историко-эпическіе циклы [2]). Интересно, что эпическій элементъ традиціи съ особеннымъ упорствомъ сохранялся и сохраняется парсами — Моль [3]) отмѣтилъ уже тотъ фактъ, что большинство персидскихъ эпическихъ поэмъ, за исключеніемъ Шāхнāмэ, сохранилось лишь въ парсійскихъ рукописяхъ. Дальнѣйшее развитіе этой стороны персидской литературной традиціи шло въ двухъ направленіяхъ. Существуетъ предположеніе, что оффиціальныя хроники сасанидскаго времени оказали вліяніе на развитіе мусульманской исторіографіи; съ другой стороны эпосъ пере-

[1]) Главнѣйшими работами въ изслѣдованіи персидской исторической и эпической литературной традиціи являются, кромѣ предисловія къ изданію и переводу Шāхнāмэ Mohl'я, — Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879, Einleitung и его же, Das iranische Nationalepos, Strassburg, 1896, спец. 1—18 (= GIPh, II, 130—212); бар. В. Р. Розенъ, къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ, Восточныя Замѣтки, СПБ., 1885, 153—192 (пересказъ Kirste въ WZKM, X, 1896); H. Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'álibí, texte arabe publié et traduit, Paris, 1900, préface, XLI—XLIV. Рядъ основательныхъ мыслей и остроумныхъ предположеній былъ попутно высказанъ въ разныхъ статьяхъ и рецензіяхъ A. von Gutschmid'омъ.

[2]) Мы разумѣемъ главнымъ образомъ такъ называемый сеистанскій эпическій циклъ, въ оцѣнкѣ древности котораго такъ разошлись единственные писавшіе о немъ ученые—Mohl (LXII сл. въ изд. 1876 г.) и Nöldeke (Nationalepos, 80—81). Въ дополненіе къ приведеннымъ у Nöldeke библіографическимъ даннымъ, укажу еще на работу V. Rugarli, Il libro di Ghershasp, poema di Asadi il giovine, GSAI, XI, 1896, 33—81.

[3]) Mohl, LXVII, n. 2.

рождается въ героическіе романы и сказки [1]). Въ связи съ историческимъ преданіемъ и эпосомъ стоитъ романтическая поэзія, которая восходитъ въ мусульманскихъ литературахъ въ значительной степени къ иранской традиціи. Въ эпоху расцвѣта этого рода поэзіи въ арабской литературѣ, въ этой послѣдней существовало сильное персидское вліяніе и нѣкоторые ея представители имѣли несомнѣнную склонность къ персидскимъ литературнымъ мотивамъ (напр. шуубитъ Сахл-ибн-Харунъ, Фихристъ, 120, 1—13 [2]).

Къ этому же типу литературныхъ памятниковъ примыкаетъ обширная область сказочной литературы. Хотя значительная часть ея входитъ въ составъ странствующихъ сюжетовъ и Персіи принадлежитъ часто лишь роль передаточная, тѣмъ не менѣе, составленіе подобнаго рода сказочныхъ сборниковъ безспорно имѣло мѣсто въ сасанидскую эпоху и зависимость основного содержанія Тысячи и одной ночи отъ персидскаго сказочнаго сборника Хезар-Эфсанъ несомнѣнна [3]), почему мы и не будемъ останавливаться здѣсь дольше на этомъ неоднократно обсуждавшемся фактѣ. Отмѣтимъ лишь, что, въ связи съ персидской литературой сасанидскаго времени, стоитъ также и рядъ повѣстей сказочно-эпическаго характера, восходящихъ къ древнему историческому періоду западныхъ предѣловъ Персіи и образующихъ своеобразный циклъ „сказаній о Вавилонскомъ царствѣ“. Доказательствомъ того, что эти сказанія выходятъ изъ сасанидской литературы, служитъ, между прочимъ, и то обстоятельство, что въ Фихристѣ, въ одномъ мѣстѣ (306, 5) „Книга о Нимрудѣ, царѣ Вавилонскомъ“ названа въ числѣ сочиненій этого цикла, а въ другомъ (305, 7)—въ числѣ „персидскихъ книгъ“.

Наконецъ, такъ же, какъ въ исторической и особенно повѣствовательной литературахъ, персидская традиція переживаетъ въ мусульманскую эпоху и въ литературѣ этико-дидактической. Извѣстно значеніе пехлевійскаго перевода Калила и Димны для перехода этого сборника на Западъ—его значеніе не менѣе вышеупомянутаго сказочнаго сборника Хезар-Эфсанъ для сложенія Тысячи и одной ночи. При всемъ томъ, однако, персидская традиція въ этой области изучена и оцѣнена гораздо меньше, чѣмъ въ исторической и повѣствовательной литературахъ (Калила и Димна примыкаетъ собственно по своей формѣ

[1]) О процессѣ послѣдняго рода см. Mohl, o. c. LXXXII сл. (объ одномъ изъ главнѣйшихъ представителей послѣдняго этапа этого развитія Абу-Тахирѣ Тарсуси см. теперь Enzyklopaedie des Islam, 2, Leiden-Leipzig, 1908, 115).

[2]) Ср. для этого рода поэзіи Фихристъ, 306,8—308,14. Сюда-же, вѣроятно, относятся книги, написанныя на тему «о прелюбодѣяніи», среди которыхъ мы находимъ также персидскія книги Фихристъ, 314,1—7.

[3]) Ср. Фихристъ, 304,10—305,2.

именно къ послѣдняго рода литературѣ—повѣствовательной). Разсмотрѣнію нѣкоторыхъ вопросовъ, связанныхъ съ персидской традиціей въ этико-дидактической литературѣ ранней эпохи ислама, посвящена главнымъ образомъ настоящая статья и къ этой сторонѣ литературной традиціи мы переходимъ въ слѣдующей главѣ.

III.

Мнѣніе о значительности вліянія этическихъ и дидактическихъ сочиненій сасанидскаго времени на литературу этого рода въ раннемусульманскую эпоху, вообще говоря, уже высказывалось въ наукѣ и даже вошло въ нѣкоторые общіе обзоры персидской литературы [1]). Къ этимъ литературнымъ памятникамъ возводится рядъ сочиненій по такъ-называемому „адабу“, о хорошихъ поступкахъ и благопристойномъ поведеніи, какъ въ ново-персидской литературѣ, такъ и въ литературѣ арабской ранне-мусульманскаго періода. Однако, опредѣленіе этого вліянія не выходило за предѣлы заключеній общаго характера и не прослѣживалось документально. Кромѣ ряда литературныхъ памятниковъ болѣе поздняго времени, для выясненія этого вопроса капитальное значеніе имѣютъ факты, сообщаемые въ Фихристѣ ан-Надīма, этомъ основномъ источникѣ для исторіи всей арабской литературы интересующей насъ эпохи. Въ дальнѣйшемъ мы будемъ главнымъ образомъ опираться на это сочиненіе въ цѣляхъ опредѣленія этого рода литературной традиціи въ арабской литературѣ первыхъ вѣковъ ислама.

Важное значеніе для этого вопроса имѣетъ та, до сего времени мало отмѣчавшаяся, часть Фихриста, гдѣ перечисляются главнѣйшія книги этико-дидактическаго характера [2])—персидскія, греческія, индійскія и арабскія, извѣстныхъ авторовъ и анонимныхъ (315, 19—316, 23). Какъ извѣстно, не-арабскія, въ частности персидскія, названія являются въ Фихристѣ въ весьма искаженномъ видѣ, а въ интересующемъ насъ перечисленіи книгъ такія названія встрѣчаются весьма часто, но все же нѣкоторыя изъ этихъ названій частью дошли въ исправномъ видѣ, частью же легко возстановляются.

Въ этомъ отдѣлѣ мы имѣемъ всего сорокъ четыре названія книгъ: среди нихъ значительное количество возводится непосредственно къ

[1]) См. напр. P. Horn, Geschichte der persischen Litteratur, Leipzig, 1901 (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. VI), 38 и его же, Die mittelpersische Literatur (Die Kultur der Gegenwart, I, Abt. VII, Die orientalischen Literaturen, Berlin—Leipzig, 1906), 237.

[2]) الكتب المؤلّفة فى المواعظ و الآداب و الحكم.

персидскимъ источникамъ, часть-же сложилась подъ персидскимъ вліяніемъ. Къ первымъ мы, не колеблясь, относимъ четырнадцать книгъ, или, вѣрнѣе, названій, при чемъ, какъ увидимъ дальше, двѣ изъ нихъ, а можетъ быть и три, составляютъ несомнѣнно одну и туже книгу. На этихъ книгахъ мы остановимся подробнѣе.

1) Прежде всего называется книга нѣкоего Зāданфаррӯха [1]) въ наставленіе сыну его. Хотя мы и не можемъ назвать книги съ такимъ названіемъ въ дошедшей до насъ пехлевійской литературѣ, тѣмъ не менѣе, общій характеръ этого сочиненія представляется намъ вполнѣ опредѣленнымъ—оно несомнѣнно является однимъ изъ тѣхъ ‚наставленій или завѣщаній, такъ называемыхъ „пандна̄маковъ“ или „андаржей“ отца сыну или какого-нибудь одного лица другому, типичными представителями которыхъ въ пехлевійской литературѣ являются извѣстныя „книга завѣта“ Ādӯрбāда сыну, „книга завѣта“ сыну-же Хосроя Анӯширвāна, „книга завѣта“ этому послѣднему везира Бузурджмихра [2]). Рядомъ съ этими наиболѣе извѣстными панднāмаками, въ пехлевійской литературѣ извѣстенъ и рядъ другихъ сходныхъ литературныхъ памятниковъ, возводимыхъ къ опредѣленнымъ лицамъ и анонимныхъ—въ родѣ напр. простого наставленія отца сыну [3]). Какъ указывалось уже раньше и какъ мы будемъ имѣть случай говорить еще далѣе, этотъ родъ литературныхъ памятниковъ несомнѣнно переживалъ въ мусульманскихъ литературахъ, въ частности въ литературѣ арабской. Въ изученіи пехлевійской литературы этого рода трактаты уже давно обратили на себя вниманіе и вызвали рядъ изданій и переводовъ. Мы отмѣчаемъ, что ихъ интересъ выходитъ собственно за предѣлы пехлевійской литературы и они важны также для исторіи литературъ мусульманскихъ народовъ. Болѣе того, они интересны съ болѣе общей точки зрѣнія—изученія мусульманской культуры. Дѣло въ томъ, что, по самому характеру своему, сочиненія эти являлись

[1]) Въ текстѣ стоитъ собственно زاد الفروخ, но уже F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, 377 предложилъ чтеніе Зāданфаррухъ, زادانفروخ.

[2]) О первой см. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 68—69 (=180—181). О второй—E. W. West, Pahlavi literature, GIPh, II, 112. О третьей—въ пехлевійской версіи: West, 113, въ мусульманской—Ch. Schefer, Chrestomathie Persane, I, Paris, 1883, 3—6 и текстъ; C. Salemann und V. Shukovski, Persische Grammatik, Berlin, 1889, 41—49. (Ср. еще и Mélanges Asiatiques, IX, 1888, 215). Въ арабскихъ антологіяхъ, особенно съ характеромъ такъ наз. Fürstenspiegel, завѣты этого мудраго везира царю цитуются очень часто—см. напр. سراج الملوك للاستاذ أبى بكر الطرطوشى, Каиръ, 1289, 329—331. Ср. еще библіографическія указанія у V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, I, Liége, 1892, 66.

[3]) E. W. West, 109—111, 113—115.

краткими катихизисами, не претендовавшими на отвлеченное, теоретическое значеніе богословскихъ трактатовъ, составляющихъ другую значительную часть пехлевійской литературы, а непосредственно входившими въ жизненный обиходъ, регулируя своими постановленіями жизненныя отношенія. Несомнѣнно, что не въ виду теоретическаго интереса, какового за ними не считалось и въ подлинникахъ, они переводились на арабскій и ново-персидскій языки, а съ тою же практическою цѣлью. Если же дѣло обстояло такъ, то очевидно, что парсійская жизненная мудрость должна была восприниматься въ практическую этику мусульманскихъ народовъ и вліять на весь строй этическихъ идеаловъ мусульманскаго Востока. Поэтому, какъ ни монотоненъ, какъ ни однообразенъ характеръ этихъ литературныхъ памятниковъ [1]), они очень важны для сравненія съ аналогичными произведеніями мусульманскихъ литературъ и для установленія вліяній въ выработкѣ этическаго идеала мусульманскаго Востока, далеко не выясненныхъ научно. Эта сторона вопроса заслуживаетъ, по нашему мнѣнію, въ настоящее время полнаго вниманія и разслѣдованія [2]).

2) Книга, въ текстѣ Фихриста приписываемая нѣкоему мӯбадān-мӯбаду, т. е. главному парсійскому духовному лицу (которое въ арабскихъ текстахъ иногда называется просто ал-мӯбадānъ), имя котораго не было понято издателемъ [3]). Это-же слово встрѣчается, также въ искаженной формѣ, въ другомъ мѣстѣ Фихриста (119, 20) [4]). Имъ именуется одна изъ книгъ ʿАлī-ибн-Убайды ар-Райхānī, арабскаго писателя, стоявшаго близко къ халифу Мāмӯну и имѣвшаго склонность къ „зиндīкству“, т. е. въ данномъ случаѣ къ дуализму. Ему приписывается рядъ книгъ; среди нихъ называется одна, названіе которой было возстановлено Юсти въ его иранскомъ именословѣ [5]). Предположеніе

---

[1]) Th. Nöldeke, Persische Studien, II, SBWA, philosophisch-historische Classe, CXXVI, 1892, 29, справедливо замѣчаетъ по поводу этого рода литературныхъ памятниковъ: «freilich erfordert die Untersuchung dieser ermüdenden Stücke ein ungewöhnliches Maass von Geduld!».

[2]) Ср. напр. сближенія, сдѣланныя между этическими нормами въ парсійскихъ и мусульманскихъ литературныхъ памятникахъ J. Darmesteter'омъ въ Revue Critique, N. S., XXI (1886, I), 1—8.

[3]) مهرادحسیس, مهرادحسس, مهرادوحسس, при чемъ слѣдующее الموبذان Flügel принималъ за двойственное число и въ такомъ случаѣ разлагалъ собственное имя на два (ср. ib. II, 156).

[4]) ذهرادحسیس. Слѣдующая упоминаемая книга называется کتاب کیلهراسف и очевидно также касалась вопросовъ, близкихъ къ персидской литературной традиціи.

[5]) Justi, Namenbuch, 3—«ein Buch des Nahr (Mihr?) Arda (Ādar)-jušnas», 150—«Titel eines Buches». Какъ увидимъ далѣе, единственно правильнымъ является первое толкованіе.

Юсти о томъ, что названіе это надо читать „Михр-Ādар-Джушнасъ“, вполнѣ подтверждается начертаніемъ его въ интересующемъ насъ мѣстѣ Фихриста. Юсти, видимо, колебался признать ли это названіе именемъ книги, или-же именемъ автора ея. Въ нашемъ мѣстѣ текста это слово сопровождается означеніемъ „ал-мӯбадāнъ“, изъ чего нужно съ несомнѣнностью заключать, что эта книга приписывалась опредѣленному лицу—верховному мӯбаду Михр-Ādур-Джушнасу, написавшему ее яко-бы для извѣстнаго везира Хосроя Анӯширвāна Бузурджмихра, сына Бухтака; заглавіе-же ея надо читать такъ: „книга Михр-Ādур-Джушнаса ал-мӯбадāна“. Начало ея приводится въ разбираемомъ нами мѣстѣ Фихриста. Поэтому, это сочиненіе мы можемъ, не сомнѣваясь, возводить къ персидской литературной традиціи.

3) Также несомнѣнно персидской книгой является „книга завѣта Кисры сыну его Хурмузу съ наставленіями, данными, когда онъ передавалъ ему власть, и отвѣтъ ему Хурмуза“. Уже Флюгель совершенно справедливо отмѣтилъ, что подъ Кисрой нужно здѣсь разумѣть Кисру Анӯширвāна. Такимъ образомъ въ этомъ сочиненіи или въ первой его половинѣ мы имѣемъ несомнѣнно извѣстный въ пехлевійской литературѣ, сохранившійся до нашего времени и переведенный на европейскіе языки памятникъ „Андарж-ӣ-Хӯсрō-ӣ-Кавāдāнъ“ [1]). Онъ содержитъ рядъ завѣтовъ великаго Хосроя сыну и занимаетъ одно изъ видныхъ мѣстъ въ этого рода литературѣ; характеръ его псевдэпиграфическій.

4) Съ этой же книгой тожественна другая, упоминаемая тамъ-же, но нѣсколько дальше, и озаглавленная „книга завѣта Кисры Анӯширвāна сыну его, называемая—отборное краснорѣчіе“. Такимъ образомъ, эти третье и четвертое названія книгъ означаютъ собственно одну книгу, достаточно извѣстную въ интересующей насъ персидской литературной традиціи.

5) Къ этой же категоріи относится еще одна книга, написанная Кисрой для достигшихъ подходящаго для обученія возраста домочадцевъ. Возможно, что и въ этой книгѣ мы имѣемъ сочиненіе, тожественное вышеуказанной „книгѣ завѣта“ Хосроя Анӯширвāна, такъ какъ, въ нѣкоторыхъ редакціяхъ, его завѣты представляются въ видѣ завѣщанія сыну, а въ нѣкоторыхъ какъ наставленіе вообще „людямъ“ [2]).

6) Съ шестымъ названіемъ является „книга завѣта Ардешӣра Бāбекāна сыну его Сāбӯру“. Сочиненіе это, пользовавшееся достаточной извѣстностью въ ранне-мусульманскую эпоху, не дошло до насъ

---

[1]) West, 112.

[2]) C. Salemann, Mittelpersische Studien, Mélanges Asiatiques, IX, 1888, 218.

въ пехлевійскомъ подлинникѣ. Мы знаемъ о существованіи арабскаго стихотворнаго перевода этого сочиненія, сдѣланнаго ал-Балāзурī Фихристъ, 113,14). Кромѣ того, книга эта считалась образцовымъ сочиненіемъ (вѣроятно именно въ передѣлкѣ Балāзурī) и въ этомъ отношеніи сопоставлялась (Фихристъ, 126,16—19) съ Калīлой и Димной, рисāлэ ʿУмāра-ибн-Хамзы [1]), „ал-Мāхāнійей“ [2]), трактатомъ „Ятīма“ Ибн-ал-Мукаффы и рисāлэ Ахмед-ибн-Юсуфа, секретаря Мāмūна [3]). Отрывокъ изъ этого завѣщанія, именно изъ конца его, дошелъ до насъ въ Китāб-ат-тенбīхъ Масʿудī [4]); онъ касается предсказанія Зардушта объ уничтоженіи персидскихъ религіи и государства черезъ тысячу лѣтъ послѣ него [5]). Весьма возможно, что такъ же какъ извѣстное посланіе Тансара къ царю Табаристāна [6]), это завѣщаніе написано было значительно позже, уже въ эпоху Анūширвāна. Объ общемъ характерѣ этого апокрифическаго завѣщанія можно судить по тѣмъ завѣтамъ основателя сасанидской династіи, которые дошли въ различныхъ арабскихъ и персидскихъ историческихъ сочиненіяхъ и въ Шāхнāмэ [7]).

7) Седьмымъ названіемъ обозначена книга какого-то мūбадан-мūбада съ изреченіями и наставленіями, аналогичная, вѣроятно, тѣмъ анонимнымъ панднāмакамъ, которые мы встрѣчаемъ въ пехлевійской литературѣ.

8) Восьмою является книга о перепискѣ Кисры съ ал-Марзубāномъ[8]).

---

[1]) Приближенный халифовъ Мансūра и Махдī и секретарь перваго изъ нихъ— Фихристъ, 118, 8—12. Въ كتاب المنثور و المنظوم Ахмед-ибн-Абū-Тāхира (см. б а р. В. Р. Р о з е н ъ, Объ антологіи Ахмед-ибн-абй-Тāhира, ЗВО, III, 1889, 264) рисāлэ, которое, вѣроятно, здѣсь подразумѣвается, названо رسالة فى الخميس للمامون (или رسالة الجيش — ср. Фихристъ, II, 52). Въ виду важности, которую придаетъ этому, какъ и слѣдующимъ рисāлэ авторъ Фихриста, интересно было бы имѣть ихъ изданіе и переводъ.

[2]) Такъ, повидимому, называлось сохранившееся у того же Ахмед-ибн-Абū-Тāхира посланіе ʿУмāра-ибн-Хамзы къ Алū-ибн-Мāхāну. О лицахъ съ именемъ Мāхāнъ въ мусульманскую эпоху ср. J u s t i, Namenbuch, 185.

[3]) У того же Ахмед-ибн-Аби-Тāхира сохранилось рисāлэ этого Ахмед-ибн-Юсуфа о благодарности — رسالة احمد بن يوسف [فى الشكر], которое, можетъ быть, и разумѣетъ авторъ Фихриста. Тамъ же и очень важное رسالة ابن المقفع فى الصحابة.

[4]) BGA, VIII, 98, 16—99, 1; Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision, rad. par B. C a r r a d e V a u x, Paris, 1897, 141—142.

[5]) О связанной съ этимъ предсказаніемъ перемѣной въ хронологической системѣ персидскихъ историковъ ср. A. G u t s c h m i d, Kleine Schriften, III, Leipzig, 1892, 22—23 и 97 сл.

[6]) Ср. по этому вопросу C h r i s t e n s e n, 111—112.

[7]) Ср. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 62, пр. 5 (=174, пр. 5).

[8]) Не является ли это сочиненіе пересказомъ извѣстнаго эпизода изъ исторіи персовъ въ Іеменѣ и переписки намѣстника этой области Марзубāна или Марвазāна съ Хосроемъ Парвīзомъ (ср. N ö l d e k e, Tabari, 237, 264, 350—351)?

9—10) Девятое и десятое заглавія относятся къ книгамъ вопросовъ, отправленныхъ въ одномъ случаѣ царемъ Рӯма къ Анӯширвāну, въ другомъ случаѣ царемъ Рӯма-же къ какому-то царю Персіи.

11) Одиннадцатая книга трактуетъ о томъ, что Ардешīръ приказалъ извлечь изъ сокровищницъ книгъ, написанныхъ мудрецами объ управленіи.

12) Двѣнадцатая книга написана была для Хурмуза, сына Кисры, т. е. Кисры Анӯширвāна, о перепискѣ какого-то Кисры съ „Джавāспъ“ [1]).

13) Тринадцатая книга приписывается какому-то Кисрѣ, причемъ прибавляется, что она трактовала о благодарности и была написана для народныхъ вождей.

14) Наконецъ, четырнадцатое названіе относится къ несомнѣнно также персидской книгѣ, написанной лицомъ съ персидскимъ именемъ [2]) и содержавшей разные разсказы и анекдоты.

Изъ остальныхъ тридцати книгъ одиннадцать относятся къ мусульманской эпохѣ, но составлены во время сильнѣйшаго персидскаго вліянія на арабскую литературу. Мы имѣемъ три книги „адаба“, написанныя для халифовъ Махдī и Рашīда и для Бармекида Яхъя-ибн-Хāлида; затѣмъ восемь книгъ авторовъ частью неизвѣстныхъ, частью восходящихъ къ той-же эпохѣ персидскаго вліянія и упоминаемыхъ въ другихъ частяхъ Фихриста [3]).

Изъ остающихся девятнадцати книгъ значительное число также восходитъ къ персидскимъ источникамъ. Персидскаго происхожденія были, вѣроятно, двѣ книги, приведенныя послѣ упоминанія Михр-

---

[1]) Личность эта не выяснена, ср. Justi, Namenbuch, 123. Можетъ быть, подъ этой книгой надо разумѣть извѣстную въ пехлевійской литературѣ Джāмāсп-нāмакъ (West, 110)? О персидскомъ мудрецѣ Джāмāспѣ см. H. L. Fleischer, Kleinere Schriften, III, Leipzig, 1888, 254—255 и Justi, Namenbuch, 109.

[2]) Имя это читается не вполнѣ ясно — حداهود (м. б. Хӯдāхӯя, какъ въ томъ же Фихристѣ, 316, 13, гдѣ вмѣсто مرديود можно читать, مردويه, Мердӯя или м. б. тамъ же, 162, 6, гдѣ вмѣсто زيدنود можно читать, زيدويه, Зейдӯя; ср. вообще для имени حداهود имена, приведенныя у Justi, 177), сынъ Фаррӯхзāда.

[3]) Таковы: حمزة بن عفيف, ميمون بن ميمون (секретарь Тāхир-ибн-ал-Хусейна Зу-л-яминайнъ, ср. Фихристъ, 126, 8), مسعدة الكاتب (ср. Фихристъ, 125, 3, и 126, 12— онъ писалъ для халифа Мансӯра), ابراهيم بن المهدى, عافية بن يزيد القاضى, العرزمى (ср. Фихристъ, 115, 24—116, 5) كلثوم بن عمرو العتابى (ср. Фихристъ, 121, 3—15— приближенный Бармекидовъ), عبد الله بن المعتز (ср. Фихристъ, 116, 11—18).

Адур-Джушнаса — одна „объ адабѣ“, другая „о домостроительствѣ“ [1]). „Книга возраженія зиндīкамъ неизвѣстнаго автора“ также можетъ выходить изъ парсійскихъ круговъ, такъ какъ именно въ эпоху Мāмӯна существовала санкціонированная властью полемика маздеистовъ и дуалистовъ [2]). Далѣе, среди несомнѣнно персидскихъ книгъ, называются „книга завѣтовъ древнихъ царей“ и „книга вопросовъ нѣкоего мудреца и отвѣтовъ на нихъ“, — ихъ присутствіе среди персидскихъ книгъ склоняетъ признать и ихъ если не персидскими, то по характеру близкими къ персидскимъ книгамъ сходнаго содержанія. Двѣ заключительныя книги—1) нѣкоего христіанина, этико-дидактическаго содержанія, составленная какъ то указано въ самомъ заглавіи, по персидскимъ, греческимъ и арабскимъ образцамъ, и 2) книга, переведенная авторомъ Фихриста и содержащая разсказы о высшемъ, среднемъ и низшемъ классахъ общества, — по своему содержанію составляли, вѣроятно, опыты обобщенія этико-дидактическихъ вопросовъ компилятивнаго характера, что-нибудь въ родѣ книги Ибн-Мискавейхи, о которой мы еще будемъ говорить ниже. Наконецъ, всѣ остальныя книги, вѣроятно, примыкаютъ къ той повѣствовательно-дидактической литературѣ, которая вошла широкой волной черезъ пехлевійскую литературу въ арабскую изъ индійской письменности. Таковы напр., книги „о бесѣдѣ безнадежности и надежды“, „о слухѣ и зрѣніи“, „о двухъ индійцахъ—щедромъ и скупомъ, объ ихъ спорѣ и о рѣшеніи индійскаго царя по этому поводу“ и т. д. Что наше предположеніе вполнѣ вѣроятно, подтверждается упоминаніемъ среди этихъ книгъ—„книги о философѣ, испытанномъ невольницей“ [3]). Эта книга, несомнѣнно, есть варіантъ извѣстнаго фабло Lai d'Aristote, сохранившагося въ нѣкоторыхъ древнихъ памятникахъ арабской литературы. Эта-же книга названа среди „персидскихъ книгъ“ въ другомъ мѣстѣ Фихриста (305,6) [4]). Названіе ея сильно искажено и мо-

---

[1]) في تدبير المنزل. Подобно مهرادرجشنس 'у, слова, слѣдующія за словомъ كتاب, вѣроятно имена авторовъ (بفروس, بمروس, بمردس, بعروس и بروسن, تروس, بروسن, روسن). Не имѣетъ ли слово بروسن, находящееся въ заглавіи второй изъ этихъ книгъ, чего-нибудь общаго съ собственнымъ именемъ Барӯшанъ (Justi, 64)?

[2]) A. Barthélemy, Gujastak Abalish, relation d'une conférence théologique, présidée par le calife Mâmoun, Paris, 1887 (Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences philologiques et historiques, LXIX fascicule).

[3]) Имя невольницы дошло въ неразборчивомъ видѣ قيطر и فنطر.

[4]) كتاب مسك زنانه و شاه زنان. Разночтенія перваго 'имени — مسكاريده, مسكذبانه, مشكانه, второго — شاه زيان, شاه زبان.

жетъ даже служить примѣромъ того, до какой степени испорчены персидскія заглавія въ этой книгѣ. Тѣмъ не менѣе, благодаря тому, что собственное имя невольницы дошло до насъ въ арабской версіи разсказа [1]), мы можемъ возстановить его и въ заглавіи приведенной въ Фихристѣ книги. Имя это — „Мушкдānэ", „Мускусное зернышко". Такимъ образомъ, „книга о Мушкдānэ и ал-мӯбадānѣ" [2]) была извѣстна въ арабской литературѣ какъ отдѣльное персидское сочиненіе.

Разборъ названій книгъ этико-дидактическаго характера, упоминаемыхъ въ Фихристѣ, показалъ намъ, что персидская литературная традиція вліяла въ этого рода сочиненіяхъ очень сильно. Тутъ можно отмѣтить рядъ книгъ, не только написанныхъ подъ вліяніемъ этой традиціи, но прямо по содержанію персидскихъ. Можно сказать, что врядъ-ли какой-нибудь отдѣлъ Фихриста содержитъ большее количество персидскихъ книгъ, чѣмъ именно этотъ. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ здѣсь большого количества именъ авторовъ. Это, конечно, вполнѣ понятно, такъ какъ по самому своему характеру эти сочиненія бываютъ либо анонимными, либо псевдэпиграфическими. Однако, мы имѣемъ нѣкоторыя указанія и на то, кто именно составлялъ подобнаго рода книги. Выясненіе этого вопроса весьма важно для установленія факта переживанія этого рода литературной традиціи и мы считаемъ поэтому необходимымъ остановиться также и на этой сторонѣ вопроса.

IV.

Во главѣ дошедшей до насъ этической литературы ислама стоитъ сборникъ съ весьма характернымъ заглавіемъ «Ādābъ ал-ʿАрабъ уа-л-Фурсъ», принадлежащій перу писателя X—XI в. Ибн-Мискавейхи (въ персидскомъ произношеніи Ибн-Мушкӯя). Въ основѣ этого сборника лежитъ древне-персидское псевдэпиграфическое сочиненіе «Джāвидān-Хиредъ», «Вѣчный Разумъ», а въ составъ его входитъ рядъ литературныхъ памятниковъ сасанидской письменности и ихъ передѣ-

---

[1]) Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898, 255—257 (имя مسكدانة упоминается на стр. 256, 3, 7, 11); E. G. Browne, Some Account of the Arabic work entitled «Nihâyatu'l-irab fi akhbâri'l-Furs wa'l-ʿArab», particularly of that part which treats of the Persian Kings, JRAS, 1900, 243—245 (имя مشكدانه упоминается на стр. 244, 13, 18, 22).

[2]) Такимъ образомъ и загадочное شاه زنان въ Фихристѣ, можетъ быть, есть الموبذان (ср. Browne, 244, 2, 3, 11, 15, 16, 245, 4, 15 и Van Vloten, 255, 16, 256, 1, 4, 14, 257, 7, 9), или الشيخ الموبذان (Browne, 245, 1).

локъ [1]). Писатель этотъ извѣстенъ, кромѣ того, своими философскими трудами [2]), а также какъ историкъ, при чемъ въ послѣднемъ отношеніи онъ особенно важенъ для исторіи Бӯидовъ [3]). Послѣднее обстоятельство объясняется его общественнымъ положеніемъ, такъ какъ онъ былъ казначеемъ и близкимъ другомъ Бӯида ʿАдуд-ад-даулы. Уже эта близость къ шіитской династіи, равно какъ и вѣроятное персидское происхожденіе, должны были бы указывать на его симпатіи къ персидской литературной традиціи. Дѣйствительно, его этико-дидактическій сборникъ основывается на восходящихъ къ сасанидской эпохѣ сочиненіяхъ, все-же остальное имѣетъ характеръ привходящій (какъ-то изреченія Лукмана, халифа ʿАлӣ и т. д.). Казалось бы, это обстоятельство должно было имѣть неоспоримое значеніе въ опредѣленіи того, какое вліяніе было преимущественнымъ въ выработкѣ мусульманскихъ этическихъ идеаловъ. Однако, въ противорѣчіе этому основному факту и несмотря на то, что даже въ области развитія ислама, какъ религіи, персидскимъ элементамъ отводится крупная роль [4]), развитіе мусульманской этики трактуется въ современной научной литературѣ главнымъ образомъ въ зависимости отъ античнаго, спеціально греческаго преданія [5]).

Разсматриваются три стихіи, вліявшія на мусульманскую мораль и ее образовавшія. На первомъ мѣстѣ ставится мораль священнаго писанія—мораль кораническая, основанная на морали библейской, затѣмъ развитая мусульманскимъ законовѣдѣніемъ и впитавшая въ себя нѣкоторые элементы морали христіанской. На второмъ мѣстѣ ставится рядъ этическихъ документовъ весьма разнороднаго и смутнаго характера въ формѣ поговорокъ, изреченій, притчъ, басенъ, составляющихъ собственно рядъ нравственныхъ философій, часто весьма независимыхъ другъ отъ друга, весьма разнородныхъ по характеру, вре-

---

[1]) Объ этомъ сочиненіи и его рукописяхъ см. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 68—69 (=180—181).

[2]) О немъ, какъ философѣ, см. de Boer, 116—119.

[3]) Бар. В. Р. Розенъ, Императоръ Василій Болгаробойца. Извлеченія изъ лѣтописи Яхъи Антіохійскаго, СПБ., 1883, 134.

[4]) Признавъ значительное вліяніе парсизма на исламъ, J. Goldziher (Die Religion des Islams; Die orientalischen Religionen въ Die Kultur der Gegenwart, I, Abt. III, 1, Berlin-Leipzig, 1906, 109) пишетъ: «Der genaue Nachweis des Zusammenhanges dieser Erscheinungen mit den kulturhistorischen Momenten, deren Folgen sie sind, wäre eine der interessantesten Aufgaben, die sich die Islamkunde auf dem jetzigen Stande ihrer Leistungsfähigkeit zu stellen hätte. Manche über den ursprünglichen Geist des Islams herrschende Anschauung könnte durch solche Untersuchung eine Korrektur erfahren».

[5]) Общій очеркъ мусульманской этики въ древнее время см. нынѣ у B-on Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902, 129—142 и Enzyklopaedie des Islam, 4, 244—246.

мени и мѣсту возникновенія. Въ нихъ удѣляется нѣкоторая доля персидскому элементу, но разборъ этихъ элементовъ считается частью еще недоступнымъ современному знанію, частью-же чуждымъ системѣ религіозной морали. Третье, но, конечно, не послѣднее мѣсто отводится греческой этической традиціи, къ которой позже примыкаетъ значительный христіанскій элементъ. Таково построеніе мусульманской этики, дѣлаемое новѣйшими учеными. Интересно, однако, что эти теоретическіе взгляды на первыхъ-же шагахъ не находятъ подтвержденія въ фактическихъ данныхъ: неизвѣстно, какія именно греческія сочиненія по этикѣ переводились въ начальный періодъ научнаго расцвѣта въ исламѣ, и для подтвержденія тезиса указывается на возможность устной передачи греческой этической традиціи черезъ посредство сирійскихъ ученыхъ. Послѣднее обстоятельство не выходитъ, конечно, за предѣлы гипотезы. Кромѣ нѣкотораго количества переводныхъ съ греческаго этическихъ сочиненій, особенно сочиненій Аристотеля, отмѣчается среди сочиненій, возводимыхъ къ этой традиціи, рядъ псевдэпиграфическихъ сочиненій, которыя, однако, могутъ имѣть лишь чисто внѣшнюю связь съ греческой наукой и которыя даже сторонниками главенствующаго греческаго вліянія вводятся скорѣе во вторую группу вліявшихъ на мусульманскую этику памятниковъ—группу памятниковъ «восточной мудрости». Самый типъ псевдэпиграфическихъ «завѣщаній» (висā́я), приписываемыхъ Аристотелю, Пиѳагору и другимъ, по нашему мнѣнію, въ такой-же, если не въ бо́льшей мѣрѣ, можетъ возводиться къ парсійской традиціи, чѣмъ къ христіанской. Фактически тѣми же учеными признается, что основнымъ сочиненіемъ для этой эпохи является вышеуказанная книга Ибн-Мискавейхи, построенная, какъ мы видѣли выше, на персидской литературной традиціи Характеръ этой традиціи объясняется даже съ внѣшней стороны, безъ анализа собственно моральнаго содержанія. Дѣло въ томъ, что Ибн-Мискавейхи опирается на нѣкоторые такого рода персидскіе матеріалы (напр. панднāмаки или андаржи), которые вовсе не входятъ въ область смутной и неопредѣленной «гномической» литературы, а являются сочиненіями съ характеромъ катихизисовъ и потому выражаютъ опредѣленную систему религіозной морали, морали парсизма [1]). Оцѣнка вліянія парсизма на исламъ едва лишь начата, но уже теперь можно сказать о значительномъ вліяніи парсійской этики на исламъ и признать это вліяніе рядомъ съ греческимъ и христіанскимъ. Пока для признанія этого вліянія служатъ даже чисто внѣшніе факты—библіографическій обзоръ древнѣйшихъ этико-дидактическихъ трактатовъ

---

[1]) Общій обзоръ морали парсизма см. у A. V. Williams-Jackson, Die iranische Religion въ GIPh, II, 678—683.

въ мусульманскихъ литературахъ и разсмотрѣніе состава сочиненія Ибн-Мискавейхи. Подтвержденіемъ этому можетъ служить и рядъ другихъ фактовъ.

Извѣстно значеніе, которое имѣетъ въ началѣ эпохи расцвѣта арабской мусульманской литературы обращенный въ исламъ парсъ Ибн-ал-Мукаффа [1]). Кромѣ его извѣстности, какъ перваго комментатора греческихъ книгъ по логикѣ въ арабской литературѣ, онъ особенно извѣстенъ какъ дѣятельный сторонникъ персидской литературной традиціи и проводникъ ея въ арабскую литературу. Извѣстенъ его переводъ Калīлы и Димны, сыгравшій первостепенную роль въ переходѣ этого сборника на Западъ. Извѣстны также его переводы персидскихъ книгъ Худāй-нāмэ—«о дѣяніяхъ», т. е. оффиціальной хроники сасанидскаго времени, и Āйн-нāмэ—«объ āйнѣ», т. е. объ установленіяхъ того времени. Объ этихъ книгахъ мы еще скажемъ дальше. Ему-же принадлежатъ книги, тѣсно связанныя съ сасанидской эпохой—«книга о Маздакѣ» и «книга ат-Тāджъ», о которыхъ мы также поговоримъ еще въ своемъ мѣстѣ. Интересно, что имъ-же были написаны двѣ книги объ адабѣ, едва-ли не однѣ изъ древнѣйшихъ въ арабской литературѣ [2]). Одна изъ нихъ называется «малой» книгой и, вѣроятно, была выдержкой изъ другой, называемой «большой» и носившей чисто персидское заглавіе «Māх-Фаррā-Джушнасъ» (такъ читали это заглавіе Хофманъ и Юсти) [3]). Такъ какъ интересы Ибн-ал-Мукаффы вращались въ области персидской культуры, то несомнѣнно, что онъ не ограничился въ данномъ случаѣ однимъ заглавіемъ, но и содержаніе книги сдѣлалъ въ значительной степени зависящимъ отъ персидскихъ мотивовъ. Это доказывается косвенно различными обстоятельствами. До насъ дошла его книга «ал-Ятīма», трактующая о той части морали, которая была особенно распространена въ сасанидскую эпоху (возьмемъ хотя-бы совѣты Бузурджмихра) и была посвящена политикѣ, а по формѣ представляла собою нѣчто въ родѣ такъ называемыхъ Fürstenspiegel [4]). Традиція этого вида литературы еще долго пережи-

[1]) Фихристъ, 118, 18—29 и Ibn al-Qifṭī's Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ, herausgegeben von Dr. J. Lippert, Leipzig, 1903, 220, 1—10.

[2]) C. Brockelmann, Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffaʿ, ZDMG, LIII, 1899, 231—232.

[3]) G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, 239, anm. и Justi, Namenbuch, 186. Рукописи Фихриста даютъ ما قرا حسيس и ما قرا حسس.

[4]) Опредѣленіе ея содержанія вѣрнѣе у Ибн-ал-Кифтӣ — فى طاعة السلطان, чѣмъ въ Фихристѣ — فى الرسائل. См. хотя-бы французскій переводъ съ голландскаго перевода-же этого трактата—La perle incomparable ou l'art du parfait courtisan de Abdallah ibn al-Mokaffa, Bruxelles, 1906.

вала въ мусульманской письменности, и типичнымъ ея представителемъ является извѣстное Сіясет-нāмэ сельджукидскаго везира Низāм-ал-мулька, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ прямо служитъ источникомъ для внутренней исторіи сасанидскаго государства. Эта спеціальная отрасль дидактической литературы, также весьма мало изученная со сравнительной точки зрѣнія, одна изъ тѣхъ, въ которыхъ вліяніе сасанидской эпохи особенно ясно. Нѣкоторыя части «ал-Ятīмы» Ибн-ал-Мукаффы могутъ быть параллелями и переходными звеньями отъ соотвѣтствующихъ памятниковъ пехлевійской литературы къ Кāбӯс-нāмэ и Сіясет-нāмэ [1]). Мы знаемъ далѣе, что книги такъ называемаго «персидскаго адаба» [2]) были распространены среди симпатизирующихъ маздеизму и манихейству круговъ мусульманскаго общества. По характеру своему эти книги сравнивались съ книгой о Маздакѣ, а также съ Калīлой и Димной.

Кромѣ Ибн-ал-Мукаффы, рядъ писателей эпохи расцвѣта арабской мусульманской литературы интересовался темами, связанными съ персидской стариной. Одинъ изъ нихъ—Āбāн-ибн-ʿАбд-ал-Хумайдъ ар-Ракāшī (иначе Āбāн-ал-Лāхикī) выбралъ рядъ темъ изъ старо-персидской письменности и переложилъ ихъ стихами; таковы были (Фихристъ, 119, 1—6 и 163, 7—10)—Калīла и Димна, книга о Варлаамѣ и Іоасафѣ, книга Синдбāдъ, книга о Маздакѣ, наконецъ, книги о двухъ популярнѣйшихъ представителяхъ сасанидской династіи—книга о дѣяніяхъ Ардешīра и книга о дѣяніяхъ Анӯширвāна [3]). Другой, Ахмед-ибн-Абī-Тāхиръ Тайфӯръ [4]) написалъ (Фихристъ, 146, 21) спеціально книгу о Хурмузѣ, сынѣ Кисры Анӯширвāна [5]). Несомнѣнно далѣе, что писатели персидскаго происхожденія въ своихъ сочиненіяхъ по «адабу» также слѣдовали персидскимъ образцамъ [6]). Въ связи съ этой же литературой стоялъ рядъ сочиненій этого рода, упоминаемыхъ въ Фихристѣ. Возможно также, что въ этой литературной персидской

---

[1]) О политическихъ идеяхъ послѣдней ср. I. P i z z i, Le idee politiche di Nizâm-ul-mulk, GSAI, X, 1897, 131—141.

[2]) ادب من آداب الفرس — Tabari, Annales, III, 1309, 9—15. Ср. E. G. B r o w n e, A Literary History of Persia, I, 332.

[3]) Стихотворныя исторіи Анӯширвāна встрѣчаются и въ позднѣйшей парсійской литературѣ — см. E. S a c h a u, Contributions to the knowledge of the Parsee literature, JRAS, N. S., IV, 1870, 258 слѣд.

[4]) О немъ см. вышеуказанную статью б а р. В. Р. Р о з е н а, Объ антологіи Ахмед-ибн-абī-Тāhира.

[5]) كتاب مرتبة هرمز بن كسرى نوشروان.

[6]) Такова, вѣроятно, была كتاب الآداب нѣкоего حكمويه بن عبدوس (Фихристъ, 139, 15, 18).

традиціи коренятся и нѣкоторыя изъ сочиненій, озаглавленныхъ «книги завѣщаній», значительное число которыхъ мы находимъ въ томъ-же Фихристѣ [1]).

Этико-дидактическіе трактаты въ формѣ наставленій или завѣщаній составляютъ своеобразную группу литературныхъ памятниковъ, генезисъ которыхъ въ мусульманскихъ литературахъ можетъ быть установленъ лишь послѣ разсмотрѣнія сходныхъ сочиненій въ персидской литературѣ сасанидскаго времени. Примѣры подобнаго рода завѣщаній, обработанныхъ литературно, по заглавію въ большей части псевдэпиграфическихъ и восходящихъ къ до-мусульманской эпохѣ, мы уже видѣли въ „книгѣ завѣта Ардешīра“ или „панднāмакѣ Кисры Анӯширвāна“.

V.

Выше мы указывали переводы Ибн-ал-Мукаффы изъ персидскихъ книгъ. Кромѣ книгъ этико-дидактическаго содержанія, среди нихъ были также книги историческаго характера. Всѣ эти переводы не дошли до насъ. Отрывки-же изъ этихъ переводовъ сохранились въ подлинникахъ и пересказахъ. Особенно важенъ былъ переводъ книги Худāй-нāмэ, значеніе которой уже давно оцѣнено въ наукѣ: опредѣлено ея отношеніе къ Шāхнāмэ, обслѣдованы различные ея переводы въ мусульманскую эпоху и т. д. Потеря этого сочиненія, едва-ли не важнѣйшаго памятника всей среднеперсидской литературы, особенно существенна потому, что въ немъ утеряно среднее звено въ построеніи исторической эволюціи Ирана, построеніи, ïшедшемъ изъ религіознаго и церковнаго законодательства черезъ оффиціальную редакцію исторической традиціи къ поэмѣ національнаго прошлаго. Весьма важно также значеніе другой книги, Āйн-нāмэ [2]), „книги установленій“,

---

[1]) 78, 15; 195, 10; 203, 12; 204, 17—18; 204, 29; 207, 21; 210, 23; 212, 22—23; 217, 4—5; 220, 25; 222, 14; 234, 23; 281, 20; 282, 5.

[2]) Объ Āйн-нāмэ см. ниже, а также мою книгу Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 63—66 (=175—178). Какъ Масʿӯдī въ Китāб-ат-тенбīхъ, такъ и Асадī въ Лугат-и-Фурсъ (Asadi's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs, herausg. von P. Horn, Berlin, 1897, 110, 1) отожествляютъ слово آئين съ رسم, установленіе, обычай. О словѣ آئين въ иранскихъ языкахъ, см. P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg, 1893, 15—16, H. Hübschmann, Persische Studien, ib. 1895, 11 и BGA, IV, 175 и VIII, Glossarium, IX. Для пониманія стариннаго словоупотребленія имѣетъ значеніе современное парсійское выраженіе: داد و آئين دين, въ смыслѣ «религіозные законъ и обычай»; въ этой фразѣ слово داد соотвѣтствуетъ современному мусульманскому شريعة, а слово آئين — عادة. Въ Умейядскую эпоху слово это имѣло еще спеціальное значеніе «пошлины» или м. б. не регулируемыхъ закономъ, но уплачиваемыхъ согласно обычаю повинностей — см. J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 189.

важнаго источника для внутренней исторіи Сасанидскаго государства, включавшаго въ себя и сасанидскую „табель о рангахъ", Гāх-нāмэ [1]). Судя по указанію Фихриста (118,28), можно думать, что исторической же была и книга Тāджъ, такъ какъ въ немъ поясняется, что эта книга трактовала о „дѣяніяхъ Анӯширвāна". Дѣйствительно, среди книгъ, написанныхъ персами на эпическія и историческія темы и указанныхъ въ томъ же Фихристѣ (305,8—13) [2]), упоминается и книга Тāджъ. Здѣсь, однако, она характеризуется не какъ трактатъ о „дѣяніяхъ Анӯширвāна", а какъ сочиненіе, заключавшее въ себѣ предвѣщанія персидскихъ царей [3]). Возможно, что книга Ибн-ал-Мукаффы не была прямо переводомъ персидской книги, тѣмъ болѣе, что заглавіе это прилагалось и нѣкоторыми другими арабскими писателями того времени къ своимъ сочиненіямъ [4]).

Барономъ В. Р. Розеномъ были отмѣчены въ свое время [5]) цитаты изъ какой-то книги Тāджъ въ ʿУӣн-ал-ахбāръ Ибн-Кутейбы. Цитаты эти находятся лишь въ первой части ʿУӣн-ал-ахбāръ. Всѣ эти отрывки, числомъ восемь, имѣютъ дидактическій характеръ; за исключеніемъ трехъ, всѣ возводятся къ Кисрѣ Эбервīзу и заключаютъ его наставленія сыну (два), секретарю, казначею, хāджибу; изъ остальныхъ трехъ одно заключаетъ общаго характера изреченіе практической политики, другое—наставленіе древне-персидскаго царя везирамъ, третье—изреченіе одного изъ секретарей царю. Такимъ образомъ, всѣ эти цитаты носятъ этико-дидактическій характеръ, лишь приспособлен-

---

[1]) Весьма вѣроятно, что въ связи съ матеріалами этой книги стоялъ и «сборникъ персидскихъ родословій», написанный извѣстнымъ Ибн-Хурдāдбэ (Фихристъ, 149, 4) и представлявшій своеобразную антитезу многочисленнымъ сборникамъ арабскихъ племенныхъ и семейныхъ родословій.

[2]) Тутъ называются во-первыхъ двѣ переведенныя Джабала-ибн-Сāлимомъ книги: 1) о Рустемѣ и Исфендīярѣ и 2) о Бахрāмѣ Чӯбīнѣ (т. е. извѣстный романъ о немъ, ср. N ö l d e k e, Tabari, 474—478), затѣмъ—книга о Шахрīзāдѣ съ Эбервизомъ (имѣющая несомнѣнное отношеніе къ рамкѣ Тысячи и одной ночи), книга Кāрнāмаджъ о дѣяніяхъ Анӯширвāна (что-нибудь въ родѣ извѣстной пехлевійской книги съ тѣмъ же заглавіемъ объ Ардешīрѣ), интересующая насъ книга Тāджъ, книга о Дāрѣ и золотомъ идолѣ, Āйн-нāмэ, Худāй-нāмэ, книга о Бахрāмѣ Гӯрѣ и его брата Нарсэ, и, наконецъ, еще одна книга объ Анӯширвāнѣ.

[3]) ملوكهم (разночтеніе فيه تألّفت) كتاب التاج و ما تفالت به.

[4]) Напр. Абӯ ʿУбайдой, см. G o l d z i h e r, Muhammedanische Studien, I, 198.

[5]) См. B a r. V. R o s e n, Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. I Ibn Qutèiba: Kitâb ʿUjûn al-akhbâr (Mélanges Asiatiques, VIII, 1880, 745—779, спец. 774—775=Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, 27, 1881, 55—78). Цитаты эти по изданію B r o c k e l m a n n'a соотвѣтствуютъ слѣдующимъ страницамъ: 21, 12—16, 27, 11—15, 32, 2—8, 44, 13—45, 4, 64, 13—66, 8, 80, 8—16, 107, 2—17, 120, 16—121, 5.

ный къ историческимъ условіямъ и по общему типу скорѣе всего должны были бы входить въ составъ политическихъ руководствъ для властителей, такъ называемыхъ Fürstenspiegel. Подобнаго рода отрывки сохранились въ тронныхъ рѣчахъ и завѣщаніяхъ сасанидскихъ царей, которыя мы встрѣчаемъ въ разныхъ арабскихъ историческихъ и антологическихъ сочиненіяхъ, касающихся сасанидской Персіи, а также въ Шāхнāмэ.

Гутшмидъ также уже отмѣтилъ [1]), что у персидскихъ историковъ сообщаются о каждомъ сасанидѣ его изреченія и указалъ, что относительно Ардешīра и Анӯширвāна эти изреченія могли имѣть основанія, такъ какъ съ именемъ перваго была извѣстна „книга завѣта“, а многочисленныя поучительныя изреченія второго ходили въ народѣ. Прибавимъ, что, какъ мы указали выше, отъ второго тоже сохранилась подобнаго рода „книга завѣта“. Изреченія остальныхъ сасанидовъ Гутшмидъ считалъ искусственными, краткими характеристиками каждаго изъ нихъ и тогда-же высказалъ слѣдующее предположеніе: не представляли-ли эти изреченія текстъ къ картинамъ той иллюстрированной портретами царей книгѣ, которой пользовался Хамза Исфахāнскій и которую видѣлъ Масʿӯдī [2]).

Согласно показанію послѣдняго [3]), онъ видѣлъ эту книгу въ Истахрѣ, въ одномъ аристократическомъ персидскомъ семействѣ, и она заключала, кромѣ изложенія многихъ наукъ, исторію персидскихъ царей и ихъ царствованія, а также описаніе памятниковъ, которые они воздвигли; въ ней были портреты сасанидовъ и вся она была составлена по документамъ, найденнымъ въ царской сокровищницѣ. По матеріаламъ оттуда-же были нарисованы и ихъ портреты. Книга была окончена въ 113 г. Хиджры (731 г. по Р. Х.) и переведена для халифа Хишāма съ персидскаго на арабскій языкъ [4]).

Мы выше приводили уже извѣстія Истахрī и Ибн-Хаукала о замкѣ Джиссъ и о сохраненіи въ немъ свитковъ съ изображеніями сасанидскихъ царей. Весьма вѣроятно, что при воспроизведеніи этихъ изображеній парсы руководились какъ находившимися недалеко отъ этого замка барельефами, такъ и художественной традиціей тѣхъ иллюстрацій, которыя они находили въ древнихъ книгахъ, въ родѣ упомянутой Масʿӯдī, несомнѣнно находившихся въ ихъ архивахъ [5]).

[1]) Gutschmid, Kleine Schriften, III, 35—36.

[2]) Объ этой книгѣ ср. еще Gutschmid, id. III, 150—151.

[3]) BGA, VIII, 106,5—107,5, пер. Carra de Vaux, 150—151. Ср. Christensen, 90—91.

[4]) Ср. Gutschmid, 150—151.

[5]) Въ связи съ древней традиціей, но также въ зависимости отъ новыхъ научныхъ изслѣдованій, стоятъ портреты сасанидскихъ царей въ новѣйшей نامهٔ خسروان «Нāмэ-и-хусравāнъ»,—см. напр. тегеранское изданіе 1285 г. Х. (= 1868 г. по Р. Х.), томъ I.

Вмѣстѣ съ литературной традиціей должна была переживать и традиція художественная. Весьма вѣроятно что тѣ особыя, персидскія краски [1]), которыя были уже неизвѣстны, по словамъ Масʿӯдӣ, въ его время, съ золотомъ, серебромъ и мѣднымъ порошкомъ, употреблялись также и манихейцами, каллиграфіей которыхъ восхищались мусульманскіе писатели [2]) и стиль иллюстрированныхъ рукописей которыхъ долженъ былъ походить на стиль иллюстрацій тѣхъ книгъ, которыя въ X-мъ вѣкѣ хранились въ замкѣ Джиссъ, а раньше были широко распространены въ парсійскихъ кругахъ [3]).

Возвращаюсь къ предположенію Гутшмида. Если-бы онъ зналъ цитаты изъ книги Таджъ въ ʿУюн-ал-ахбаръ, то, вѣроятно, привелъ бы ихъ въ подкрѣпленіе своей гипотезы. Тогда можно было-бы также сопоставить упоминавшуюся у Масʿӯдӣ книгу съ книгой Таджъ, называемой среди написанныхъ персами книгъ въ Фихристѣ. На осно-

---

[1]) Въ связи съ искусствомъ персидскихъ каллиграфовъ и иллюстраторовъ сасанидской эпохи стоятъ сказанія древнихъ мусульманскихъ писателей объ Авестѣ, написанной Зороастромъ золотыми красками по пергаменту, а также о написаніи золотыми-же красками нѣкоторыхъ старинныхъ персидскихъ книгъ (ср. въ Заферна̄мэ сообщеніе о томъ, что Анӯширва̄нъ приказалъ записать изреченія Бузурджмихра золотой водой — با̄б зар). Изъ сасанидской древности идетъ, вѣроятно, обычай писать на цвѣтныхъ пергаментѣ или бумагѣ — листы книги, о которой говоритъ Масʿӯдӣ, были окрашены въ «пурпуровый» цвѣтъ.

[2]) Ср. Browne, Literary History, I, 165—166.

[3]) Предположеніе (Zotenberg, Tha'ālibī, XLI), согласно которому Фирдаусӣ видѣлъ иллюстрированную «книгу царей», основано на недоразумѣніи. Дѣло въ томъ, что соотвѣтственные стихи переведены неправильно у Mohl'я (IV, 700—701, стихи 4071—4075). Стихи эти читаются такъ:

یکی پیر بد نامش آزاده سرو — که با احمد سهل بودی بمرو
کجا نامهٔ خسروان داشتی — تن و پیکر پهلوان داشتی
دلی پر ز دانش سری پر سخن — زبان پر ز گفتارهای کهن
بسام نریمان کشیدی نژاد — بسی داشتی رزم رستم بیاد

Mohl переводилъ эти стихи такъ: «Il y avait un vieillard, nommé Azadeh Serw, qui demeurait à Merw, chez Ahmed fils de Sahl; *il possédait un livre des rois dans lequel se trouvaient les portraits et les figures des Pehlewans.* C'était un homme au coeur plein de sagesse, à la tête remplie d'éloquence, à la langue nourrie d'anciennes traditions; il faisait remonter son origine a Sam, fils de Neriman, et il savait bien des choses sur les combats de Rustem». Правильный же переводъ будетъ: «Былъ нѣкій старецъ, по имени Ā̆за̄дэ-Сервъ, жившій въ Мервѣ съ Ахмедомъ, сыномъ Сахла. *Онъ имѣлъ «книгу царей». Тѣломъ и лицомъ онъ былъ богатырь;* сердце его было полно мудрости, голова полна краснорѣчія, а на устахъ его всегда были разсказы о древнихъ временахъ. Происхожденіе свое онъ возводилъ къ Са̄му, сыну Нерӣма̄на и хранилъ въ памяти много разсказовъ о битвахъ Рустема».

ваніи этого послѣдняго сочиненія, можно утверждать, что въ сасанидскую эпоху существовала какая-то Тāдж-нāмэ, сопоставляемая съ Худāй-намэ и Āйн-намэ. Цитаты въ ʻУюн-ал-ахбāръ не содержатъ ничего спеціально относящагося къ Ануширвāну, а потому и „книга Тāджъ о дѣяніяхъ Ануширвāна“, называемая въ Фихристѣ среди сочиненій Ибн-ал-Мукаффы, врядъ-ли заключала въ себѣ то, что цитуется въ ʻУюн-ал-ахбāръ; для установленія-же ея отношенія къ сасанидской книгѣ Тāджъ пока слишкомъ мало данныхъ.

VI.

Въ Фихристѣ (244, 25—245, 6) приведенъ рядъ именъ главнѣйшихъ переводчиковъ съ персидскаго языка на арабскій. Конечно, списокъ этотъ далеко не полонъ; авторъ назвалъ лишь нѣкоторыхъ, почему-либо особенно обратившихъ на себя его вниманіе переводчиковъ. Данными этого мѣста Фихриста уже неоднократно пользовались въ предшествующей литературѣ, но весь этотъ отдѣлъ полностью не разсматривался. Мы думаемъ, что изъ этого перечня можно заключить объ общемъ характерѣ содержанія тѣхъ переводовъ, которые дѣлались съ персидскаго на арабскій, а также и прочесть нѣкоторыя дальнѣйшія указанія между строкъ этого списка именъ.

Разсмотримъ этотъ списокъ въ послѣдовательности. Прежде всего, какъ слѣдуетъ ожидать, называется Ибн-ал-Мукаффа, о которомъ подробно говорится въ другомъ мѣстѣ Фихриста. Далѣе слѣдуютъ: семья Наубахта; Мӯсā и Юсуфъ, сыновья Хāлида; Абӯ-л-Хасанъ ʻАлӣ-ибн-Зиядъ ат-Темӣмӣ—изъ его главнѣйшихъ переводовъ указываются „таблицы Шахріяра“; Хасан-ибн-Сахлъ, упомянутый въ главѣ объ астрологахъ; Балāзурӣ; Джабала-ибн-Сāлимъ, секретарь Хишāма; Исхāк-ибн-Язидъ, переводчикъ персидской исторіи, называвшейся Худāй-нāмэ; Мухаммед-ибн-ал-Джахмъ ал-Бармекӣ; Хишāм-ибн-ал-Кāсимъ; Мӯсā-ибн-ʻӢсā ал-Кисравӣ; Зāдӯя-ибн-Шāхӯя ал-Исфахāнӣ; Мухаммед-ибн-Бахрāмъ ал-Исфахāнӣ; Бахрāм-ибн-Мердāншāхъ, мӯбадъ города Сāбӯра въ Фāрсѣ; ʻУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ, относительно котораго авторъ Фихриста отсылаетъ къ спеціальному упоминанію его среди отдѣльныхъ авторовъ.

Разсмотрѣніе вышеприведенныхъ именъ переводчиковъ въ послѣдовательности можетъ, мы думаемъ, дать матеріалы для затронутаго нами выше вопроса о различнаго рода категоріяхъ персидской литературной традиціи въ первые вѣка ислама.

Ибн-ал-Мукаффа стоитъ на первомъ мѣстѣ, принадлежащемъ ему по праву — онъ былъ истиннымъ энциклопедистомъ-переводчикомъ, знакомившимъ арабское общество со всѣми проявленіями духовной жизни сасанидской Персіи въ ихъ литературномъ выраженіи: онъ

переводилъ и научныя, и эпико-историческія, и этико-дидактическія сочиненія. Поэтому, вполнѣ понятно, что въ Фихристѣ ему было посвящено спеціальное сообщеніе, выше нами приведенное.

Упоминаемая далѣе семья Наубахта представляетъ собою группу ученыхъ, упомянутыхъ въ Фихристѣ отдѣльно [1]). Глава ихъ Наубахтъ былъ астрологомъ халифа Мансӯра, а сынъ его Абӯ-Сахлъ наслѣдовалъ должность отца. Потомки Наубахта писали книги какъ по астрологіи, такъ и по правовѣдѣнію. Персидскую литературную традицію скорѣе всего надо видѣть въ астрологическихъ трудахъ потомковъ Наубахта. Авторъ Фихриста какъ бы подтверждаетъ это значеніе ихъ, такъ какъ, упоминая далѣе отдѣльно Хасан-ибн-Сахла, который, какъ то указалъ уже Флюгель, былъ одинъ изъ тѣхъ же потомковъ Наубахта, говоритъ, что онъ будетъ спеціально упомянутъ въ главѣ объ астрологахъ. Такого-же научнаго характера была, несомнѣнно, и дѣятельность упоминаемыхъ тамъ-же Мӯсы и Ӣсуфа, сыновей Хāлида [2]), и ат-Темīмī, автора астрономическихъ таблицъ „Зīдж-аш-Шахріяръ“. Такимъ образомъ, эти слѣдующіе за Ибн-ал-Мукаффой переводчики образуютъ какъ-бы особую группу переводчиковъ ученыхъ сочиненій съ пехлевійскаго на арабскій.

Упоминаемые далѣе Балāзурī и Джабала-ибн-Сāлимъ уже упомянуты выше—одинъ перевелъ стихами „книгу завѣта Ардешīра“, а другой книгу о Рустемѣ и Исфендіярѣ, а также романъ о Бахрāмѣ Чӯбīнѣ. Такимъ образомъ, темы, затрогиваемыя этими писателями, могутъ быть названы этико-исторической и эпико-исторической. Чистоже историческими вопросами интересовались слѣдующіе семь переводчиковъ отъ Исхāк-ибн-Язīда до мӯбада Бахрāма. Эти лица достаточно извѣстны въ спеціальной литературѣ; они—переводчики на арабскій языкъ Худāй-нāмэ [3]). Такимъ образомъ ихъ мы можемъ также выдѣлить въ особую группу.

Особнякомъ стоитъ послѣдній изъ названныхъ въ этомъ мѣстѣ Фихриста переводчиковъ — ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ. Онъ совершенно неизвѣстенъ, какъ переводчикъ историческихъ трудовъ, почему и не можетъ быть включенъ въ группу лицъ, упомянутыхъ передъ нимъ. Съ другой стороны, если-бы онъ былъ названъ въ этомъ мѣстѣ Фихриста какъ переводчикъ сочиненій научнаго содержанія, то ему слѣдовало бы мѣсто не въ концѣ перечня, а среди переводчиковъ этого рода книгъ, т. е. послѣ Ибн-ал-Мукаффы и среди потомковъ

---

[1]) См. 176,20—177,9; 177,9—19; 274,7—13; 275,25—26. Ср. Ибн-ал-Кифтī, 165,1—5; 409,3—14.

[2]) Упоминаніе о первомъ ср. у Ибн-ал-Кифтī, 171,10—11.

[3]) См. вышеприведенную статью бар. В. Р. Розена, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ. 173—176, 182—186.

Наубахта и другихъ вышеупомянутыхъ лицъ. Поэтому, мы думаемъ, что ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ является переводчикомъ какого-то другого рода сочинѐнія или, можетъ быть, сочиненій. Въ подкрѣпленіе нашего предположенія мы должны обратиться къ тому мѣсту Фихриста, гдѣ перечислены книги этого автора и къ которому отсылаетъ самъ ан-Надīмъ въ разбираемомъ нами перечисленіи арабскихъ переводчиковъ съ персидскаго. Прибавимъ, что мы считаемъ возможнымъ искать результатовъ его дѣятельности, какъ переводчика съ персидскаго, среди *названныхъ* въ Фихристѣ его сочиненій потому, что сочиненія этого рода упомянутыхъ въ перечнѣ писателей имѣются при перечисленіи ихъ сочиненій въ различныхъ мѣстахъ Фихриста (напр. Джабала-ибн-Сāлимъ и Балāзурī); въ противномъ случаѣ, т. е. если эти сочиненія не упомянуты, характеръ ихъ легко опредѣляется по характеру той категоріи, къ которой они отнесены (напр. переводы ученыхъ сочиненій и Худāй-нāмэ).

Кромѣ этого мѣста Фихриста, ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ табаристанецъ названъ тамъ еще дважды. Одинъ разъ мелькомъ (268,25—26)[1]), какъ толкователь астрономическихъ книгъ Дороѳея Сидонія, и другой разъ (273,14—18) въ нѣсколькихъ строкахъ, спеціально ему посвященныхъ[2]). Здѣсь онъ названъ, какъ толкователь-же Птолемея, именно его «четверокнижія» въ переводѣ ал-Батрīка Яхъя̄-ибн-ал-Батрīка, и какъ авторъ двухъ сочиненій: одного—астрономическаго содержанія, другого—озаглавленнаго «Китāб-ал-махāсинъ» т. е. «книга о хорошихъ качествахъ и поступкахъ»[3]). На этой послѣдней книгѣ мы нѣсколько и остановимся въ нашихъ цѣляхъ.

ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ упомянутъ въ отдѣлѣ о сочиненіяхъ астрономовъ, математиковъ, физиковъ, механиковъ и музыкантовъ. Въ этомъ отдѣлѣ названъ рядъ писателей, писавшихъ сочиненія по этимъ наукамъ, начиная отъ Эвклида и кончая современными ан-Надīму арабскими писателями; среди нихъ названы, между прочимъ, и потомки Наубахта. Ни одинъ изъ нихъ не писалъ книги съ названіемъ «Китāб-ал-махāсинъ», являющейся, повидимому, самостоятельной рабо-

[1]) Ср. Ибн-ал-Кифтī, 184,9—10.

[2]) Ср. Ибн-ал-Кифтī, 241,20—242,12 (его извѣстіе было также издано въ Фихристѣ, II, 110—111 и въ ZDMG, XXV, 1871, 413—415); ср. еще упоминаніе его ib. 98,9 и 184,10.

[3]) Очеркъ литературной дѣятельности этого писателя, какъ ученаго, былъ данъ въ работѣ H. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, X = Supplement zum 45 Jahrgang der Zeitschrift für Mathematik und Physik, Leipzig, 1900, 7—8. У Хāджжī-Халīфы приведены лишь астрологическія сочиненія ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāна, I, 198 и V, 35, 386. Объ этомъ писателѣ см. еще Justi, Namenbuch, 95, №№ 15 и 19.

той ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāна. Книга эта, далѣе, должна была быть не научнаго, астрономическаго или математическаго характера, такъ какъ касалась совсѣмъ другой темы—хорошихъ качествъ и поступковъ. Названа-же она была въ этомъ отдѣлѣ только потому, что здѣсь были упомянуты главныя сочиненія ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāна. Хорошіе качества и поступки составляютъ, какъ мы говорили раньше, любимѣйшую тему парсійской литературы, которая въ главномъ своемъ составѣ можетъ быть прямо названа этико-дидактической; таково содержаніе не только «андаржей» или «панднāмаковъ», но и ряда трактатовъ на религіозныя темы. Поэтому мы думаемъ, что именно благодаря этой книгѣ, ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāнъ попалъ въ число главнѣйшихъ переводчиковъ съ персидскаго на арабскій и въ числѣ этихъ переводчиковъ онъ является стоящимъ нѣсколько особнякомъ, единственнымъ представителемъ своеобразной категоріи переводовъ—этико-дидактическаго характера и тѣсно связанныхъ съ вопросами парсійской религіи. Умар-ибн-ал-Фаррухāнъ былъ, возможно, первымъ, введшимъ этого рода литературныя произведенія въ арабскую литературу, при чемъ онъ, надо думать, пользовался какъ матеріалами, такъ и идеями парсійскихъ трактатовъ. Уроженецъ Табаристāна, онъ, по словамъ Ибн-ал-Кифтй, восходящимъ къ Абу-Маʿшару ал-Балхй, былъ въ хорошихъ отношеніяхъ съ Бармекидомъ Джаʿфаромъ, а позже съ везиромъ Мāмӯна Фадл-ибн-Сахломъ, который и рекомендовалъ его Мāмӯну; для этого халифа онъ сдѣлалъ рядъ переводовъ. Рѣзко выраженныя симпатіи всѣхъ этихъ лицъ къ персидской литературной традиціи должны были содѣйствовать его дѣятельности не только въ переводахъ научныхъ сочиненій, но и въ сохраненіи персидской этико-дидактической литературной традиціи.

Книги съ заглавіемъ «Китāб-ал-махāсинъ» встрѣчаются въ Фихристѣ, но весьма не часто, всего нѣсколько разъ. Такъ, извѣстному Ибн-Кутейбѣ приписывается одна книга съ такимъ заглавіемъ (77,21), написанная, конечно, позже книги ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāна, такъ какъ Ибн-Кутейба родился въ самомъ концѣ правленія Мāмӯна и его литературная дѣятельность должна быть отнесена къ половинѣ IX-го вѣка. Интересъ Ибн-Кутейбы къ персидскимъ литературнымъ матеріаламъ несомнѣненъ; отсюда можно заключить, что и его Китāб-ал-махāсинъ не была чужда этимъ матеріаламъ, а по формѣ могла быть прямымъ имъ подражаніемъ. Затѣмъ, интересно, что книги съ такими заглавіями приписываются преимущественно шіитскимъ писателямъ: таковы—Абӯ-н-Надръ Мухаммед-ибн-Масʿӯдъ ал-ʿАяшй, написавшій «Китāб-махāсин-ал-ахлāкъ» т. е. «Книгу о хорошихъ нравахъ» (195,10) и Абӯ-ʿАбд-ул-лахъ Мухаммед-ибн-Хāлидъ ал-Баркй, написавшій «Китāб-ал-махāсинъ» (221,3—4, ср. тамъ-же 7—9); интересъ шіитскихъ

писателей къ персидской традиціи также несомнѣненъ. Книгу съ тѣмъ же заглавіемъ «Китāб-ал-махāсинъ» написалъ еще нѣкій Ибн-ал-Харӯнъ (148,17), авторъ, помѣщенный въ Фихристѣ среди писавшихъ объ «адабѣ» и самъ написавшій книгу, подъ заглавіемъ «Китāб-ал-āдāбъ»; вопросы адаба, какъ мы говорили выше, тѣсно связаны также съ персидской традиціей. Эта традиція можетъ быть переживаетъ позже въ книгахъ на тему «о хорошихъ качествахъ адаба»[1]). Мы думаемъ, что всѣ эти книги связаны съ персидской литературной традиціей, въ ближайшихъ отношеніяхъ къ которой стоитъ «книга о хорошихъ качествахъ и поступкахъ» упомянутаго въ Фихристѣ переводчика съ персидскаго языка на арабскій табаристанца ʿУмар-ибн-ал-Фаррухāна.

Въ связи съ этими книгами «о хорошихъ качествахъ»[2]) стоятъ, по нашему мнѣнію, и книги «о хорошихъ качествахъ и ихъ противоположностяхъ» или «о добродѣтеляхъ и порокахъ», «Кутуб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ» или «Кутуб-ал-махāсинъ уа-л-масāвī». Хотя въ Фихристѣ мы не встрѣчаемъ книгъ съ такимъ заглавіемъ, однако отъ начала X-го вѣка мы имѣемъ книгу съ такимъ названіемъ, авторомъ которой былъ Ибрāхīм-ибн-Мухаммедъ ал-Байхакī[3]). Съ названіемъ «Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ» мы имѣемъ также сочиненіе, приписываемое Джāхизу[4]). Обѣ эти книги восходятъ, повидимому, къ общему источнику[5]). Вполнѣ возможно, что антитезы не были исключены и изъ «кутуб-ал-махāсинъ», изъ которыхъ въ свою очередь развились, благодаря обилію противопоставленій, особыя книги—о хорошихъ качествахъ и ихъ противоположностяхъ. Продолжая то-же сравненіе съ парсійской литературой, мы отмѣчаемъ, что подобнаго рода противопоставленія являются въ ней весьма употребительнымъ пріемомъ. Въ духовной этической литературѣ естественно встрѣтить опредѣленія того, что «приличествуетъ» и того, что «не приличествуетъ»[6]). Какъ извѣстно, съ такимъ заглавіемъ (даннымъ, впрочемъ, позже) мы имѣемъ пехле-

---

[1]) Напр. въ Махāсин-ал-адабъ Исфарāинī, см. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, Weimar, 1898, I, 351.

[2]) Не стоитъ-ли въ связи съ этого рода темой вставочный разсказъ индійской царевны сасанидскому царю Балāшу въ арабскомъ сочиненіи Нихāет-ал-ирабъ (Browne, Some Account of the Arabic work entitled Nihâyatu'l-irab etc., 225—discourse of the different kinds of beauty) и неимѣющійся въ версіи, сообщаемой въ Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ?

[3]) Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī, Kitab al-maḥāsin val-masāvī, herausgegeben von Dr. F. Schwally, Giessen, 1902.

[4]) Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898.

[5]) См. рецензію Barbier de Meynard'a на изд. Махāсинъ уа-л-аддāдъ въ Revue Critique, L, 1900, 276.

[6]) نه شاید — شاید.

війскій трактатъ, время составленія котораго возводятъ къ VII—IX вѣкамъ по Р. Х.[1]). Сопоставляя парсійскіе трактаты по вопросамъ о томъ, что подобаетъ дѣлать и что заслуживаетъ осужденія, съ арабскими сочиненіями о хорошихъ и дурныхъ качествахъ и поступкахъ, нужно, конечно, имѣть въ виду главнымъ образомъ общій характеръ, общую форму, равно какъ культурныя условія эпохи, когда эти сочиненія писались, т. е. условія интенсивнаго сближенія—культурнаго вообще, литературнаго въ частности—между арабской и персидской народностями, между исламомъ и парсизмомъ. Не только въ деталяхъ, но и по существу эти сочиненія должны были сильно различествовать—въ такой мѣрѣ, въ какой долженъ отличаться написанный духовнымъ лицомъ этическій трактатъ отъ дидактическаго сочиненія съ сильнымъ повѣствовательнымъ элементомъ, принадлежащаго перу свѣтскаго человѣка. Эти литературные памятники должны различаться такъ же, какъ ихъ авторы, и относительно нихъ мы должны провести ту-же параллель, какую выше проводили между парсійскимъ духовенствомъ и иранофильской партіей Шуʿубійя. Общій характеръ ихъ литературной дѣятельности долженъ былъ отразиться и въ этомъ родѣ литературныхъ произведеній.

Быть можетъ въ связи съ этимъ-же литературнымъ общеніемъ стоитъ и форма извѣстныхъ въ интересующій насъ періодъ арабскихъ сочиненій «о вопросахъ и отвѣтахъ»[2]). Вѣдь именно въ такой формѣ написаны нѣкоторыя изъ извѣстнѣйшихъ парсійскихъ сочиненій, напр. Мēнōг-ӣ-хрaдъ[3]) и Дāдистāнъ[4]). Второе изъ этихъ сочиненій весьма опредѣленно относится къ IX-му вѣку. Содержаніе, конечно, могло въ зависимости отъ вышеприведенныхъ условій сильно отличаться въ обоихъ случаяхъ.

Въ заключеніе настоящей главы укажемъ значеніе поставленныхъ нами выше въ связь съ персидской литературной традиціей арабскихъ сочиненій о хорошихъ и дурныхъ качествахъ и поступкахъ для сохраненія литературныхъ матеріаловъ. Уже ранѣе насъ было отмѣчено значеніе цитатъ въ древнихъ арабскихъ антологіяхъ изъ персидскихъ историческихъ сочиненій[5]). Такого рода цитаты имѣются и въ книгахъ о хорошихъ и дурныхъ качествахъ и поступкахъ; болѣе того, ихъ имѣется въ нихъ значительное количество и весьма важныхъ по со-

[1]) Shâyast lâ-shâyast — см. E. W. West, Pahlavi texts, part I, Oxford, 1880, = The Sacred Books of the East, vol. V), LIX—LXVII, 237—407.

[2]) كتب المسائل و الجوابات.

[3]) E. W. West, Pahlavi texts, p. III (= Sacred Books of the East, XXIV), Oxford, 1885, XV—XXV, 1—115.

[4]) Ib., p. II (= S. B. E., XVIII), Oxford, 1882, XXII—XXV, 1—277.

[5]) Ср. напр. Nöldeke, Nationalepos, 13 (= GIPh, II, 142).

держанію—обстоятельство, весьма существенное для изслѣдованія переживанія персидской литературной традиціи. Многія изъ подобныхъ цитатъ въ этихъ книгахъ находятся, конечно, и въ другихъ антологіяхъ. Въ нижеслѣдующихъ строкахъ мы отмѣчаемъ несомнѣнныя цитаты на персидскіе сюжеты въ «Ал-махāсинъ уа-л-масāвī» и въ «Ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ».

У Байхакī мы находимъ эти сюжеты на слѣдующихъ страницахъ: 2, 5—6 (изреченіе Бузурджмихра); 114, 4—11 (разсказъ о царѣ Кубāдѣ); 114, 11—117, 8 (разсказъ о битвѣ при Зӯ-Кāрѣ); 128, 11—12 (изреченіе Анӯширвāна); 133, 7—136, 2 (разсказъ объ Анӯширвāнѣ, царѣ Хазаръ, постройкѣ Дербента и чудесахъ Каспійскаго моря); 136, 2—138, 7 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 138, 15—139, 1 (разсказъ о Шīрӯя и ядѣ Эбервīза); 153, 8 — 154,5 (изреченіе Ардешīра и преданія о немъ); 155, 13 — 157, 3 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 168,11—19 (о послахъ сасанидскихъ царей); 168, 19 — 169, 8 (изреченіе Ардешīра); 170, 15 — 171, 7 (Іездеджирдъ и Бахрāмъ); 171, 18—172, 4 (персидская поговорка); 185, 10 — 186, 16 (разсказъ о Бахрāмѣ, сынѣ его и дочери мерзбāна); 202, 2—5 (изреченіе Бахрāма-Джӯра); 202, 5 — 9 (изреченіе мӯбада Эбервīзу); 202, 14 — 16 (изреченіе Бузурджмихра); 202, 16 — 203, 2 (споръ араба и перса о гостепріимствѣ); 310, 16—18 (изреченіе Анӯширвāна по персидски); 313, 7—8 (персидское изреченіе); 372, 11 — 18 (изреченія Бузурджмихра, Кисры и персидскихъ мудрецовъ); 376, 1—9 (надписи на персидскихъ погребальныхъ сооруженіяхъ *наӯсахъ*); 396, 10—13 (изреченіе нѣкоего Вахшāбӯра); 411, 6—16 (разсказъ о Кисрѣ Шīрӯя); 427, 3—4 (изреченіе персидскаго мудреца); 490, 2—7 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 494,12—495, 14 (разсказъ объ Анӯширвāнѣ); 496, 18—497, 5 (разсказъ о Кисрѣ Кубāдѣ); 505, 8—506, 2 (разсказъ о Бахрāмѣ Джӯрѣ); 506, 2—11 (разсказъ объ Анӯршивāнѣ); 537, 9—538, 15 (разсказъ о Хурмузѣ, Бахрāмѣ Чӯбīнѣ, Анӯширвāнѣ и изреченіе Ардешīра); 553, 10—18 (2 разсказа объ Анӯширвāнѣ); 560, 4—562, 15 (разсказъ о Кисрѣ и царѣ Хīры); 571, 1—3 (изреченіе Кисры, сына Хурмуза); 592, 6—593, 14 (разсказъ о Кисрѣ Шīрӯя).

Въ «Ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ» мы находимъ цитаты на персидскія темы въ слѣдующихъ мѣстахъ: 21, 4—10 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 25, 16 (изреченіе Кисры); 37, 12—14 (изреченіе Анӯширвāна); 53, 14—16 (изреченіе Кисры, сына Хурмуза); 78, 5—9 (изреченіе Бахрāма Джӯра); 78, 9—14 (изреченіе мӯбада Эбервīзу); 79, 2—6 (изреченіе Бузурджмихра); 79, 6—11 (споръ араба и перса о гостепріимствѣ); 168, 20—169, 3 (изреченіе Анӯширвāна по персидски); 170, 2—3 (персидское изреченіе); 173, 8—16 (изреченія Бузурджмихра, Кисры и персидскаго мудреца); 242, 12—251, 4 (разсказъ о Балāшѣ, индійской царевнѣ

и дочери конюха [1]); 251, 4—17 (разсказъ о смерти Шīрīнъ); 252, 2—255, 15 (разсказъ о Бистāмѣ и Гурдійи); 255, 15—257, 11 (версія Lai d'Aristote); 275, 5—277, 13 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 277, 13—280, 10 (разсказъ объ Анӯширвāнѣ); 299, 1—11 (разсказъ о Кисрѣ Эбервīзѣ); 359, 13—364, 6 (цитата изъ Кисравī о празднованіи Наурӯза [2]); 365, 8—12 (персидскія повѣрья [3]); 369, 4—371, 3 (подарки Кисры Эбервīза и царя Рӯма [4]).

Приведенныя указанія на персидскіе сюжеты въ обѣихъ книгахъ даютъ намъ достаточное представленіе о богатствѣ и разнообразіи этихъ сюжетовъ въ «книгахъ о хорошихъ качествахъ и поступкахъ». Въ нихъ сохранились нѣкоторыя изъ такихъ извѣстій о сасанидской старинѣ, которыя мы тщетно будемъ искать въ другихъ источникахъ [5]).

VII.

Выше мы говорили уже объ арабскомъ писателѣ ʿАлī-ибн-ʿУбайдѣ ар-Райхāнī, имѣвшемъ склонность къ персидской культурной традиціи вообще, къ традиціи литературной въ частности. Кромѣ этико-дидактическаго сочиненія «Михр-Āдур-Джушнасъ», ему приписывается еще книга «адаба» съ персидскимъ заглавіемъ (Фихристъ, I, 119, 22;

---

[1]) См. статью бар. В. Р. Розена, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ, 153—165.

[2]) См. ниже этюдъ Ш.

[3]) См. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 196—197 (= 84—85).

[4]) См. ниже этюдъ II.

[5]) Отмѣчаемъ разсказы на эти сюжеты, совпадающіе въ Ал-махāсинъ уа-л-масāвī и въ Ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ (заглавіе первой мы означаемъ буквами ММ, второй—МА): МА 21,4—10 = ММ 490,2—7; МА 37,12—14 = ММ 128,11—12; МА 53,14—16 = = ММ 571,1—3; МА 78,5—9 = ММ 202,2—5; МА 79,2—6 = ММ 202,14—16; МА 79,6—11 = = ММ 202,16—203,2; МА 168,20—169,3 = ММ 310,16—18; МА 170,2—3 = ММ 313,7—8; МА 173,8—16 = ММ 372,11—18. Въ виду указанной бар. В. Р. Розеномъ (Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ, 167 сл.) важности въ вопросѣ о сохраненіи персидскихъ литературныхъ матеріаловъ Кисравī, отмѣчаемъ цитаты изъ него у Байхакī и въ Ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ: МА (безъ приведенія имени цитуемаго автора) 168,20—169,3 = ММ 310,16—18; МА 53,14—16 = ММ 571,1—3; МА 359,13—364,6; ММ 376,1—9. Въ виду отмѣченнаго у Browne (Literary History, I, 474—475) значенія персидскихъ словъ и выраженій въ древне-арабскихъ литературныхъ памятникахъ для *исторіи персидскаго языка*, особенно важна для насъ цитата изъ Кисравī на стр. МА 168,20—169,3 = ММ 310,16—18, гдѣ приводится персидская фраза изъ «завѣтовъ Анӯширвāна», дошедшихъ до насъ, какъ мы говорили выше, и въ пехлевійскомъ подлинникѣ. Въ этомъ отношеніи не безъинтересно толкованіе слова مهمان въ другомъ мѣстѣ тѣхъ-же книгъ: МА 79,6—11 = ММ 202,16—203,2.

ср. II, 52 [1]), а также еще одна книга, заглавіе которой не было разобрано Флюгелемъ при изданіи (Фихристъ, 119, 21). Заглавіе это передано въ Фихристѣ слѣдующимъ образомъ: روسا بدل, но имѣется разночтеніе, стоящее, по нашему мнѣнію, ближе къ истинному смыслу— روسا بدك. Первое слово не представляетъ особенныхъ затрудненій для возстановленія, такъ какъ лишено только точекъ, при проставленіи которыхъ легко получается ясное толкованіе; для второго слова необходима коньектура средней буквы, читая вмѣсто بدك — بسك. Такимъ образомъ, оба слова заглавія состоятъ изъ слѣдующаго комплекса буквъ: روسا بسك и читаются такъ: روشنا نبيك, «Рӯшанā-нибӣкъ» [2]).

Такое заглавіе мы знаемъ въ средне-персидской письменности [3]). Книга съ такимъ заглавіемъ въ пехлевійской литературѣ касалась, какъ и большинство произведеній этой литературы, различныхъ религіозныхъ вопросовъ, а слѣдовательно трактовала и этико-дидактическія темы. Такое же заглавіе, далѣе, мы находимъ и въ ново-персидской литературѣ—съ такимъ названіемъ является сочиненіе извѣстнаго Нāсыр-и-Хусрау «Рӯшанāӣ-нāмэ», въ значительной части котораго изслѣдователи признаютъ шіитское и суфійское вліянія и которое по своему характеру должно быть относимо къ этико-дидактической литературѣ [4]). Вполнѣ вѣроятно, что ар-Райхāнӣ, интересовавшійся персидской этико-дидактической литературой и персидскимъ «адабомъ», далъ имя «Книга свѣта» одному изъ своихъ сочиненій, касавшемуся подобнаго рода вопросовъ. Эта книга могла быть, какъ несомнѣнно былъ и ея авторъ, переходнымъ звеномъ отъ дидактики парсійской духовной литературы къ этической литературѣ ислама.

Читая упоминаемое въ Фихристѣ сочиненіе ар-Райхāнӣ—«Рӯшанāнибӣкъ», мы получаемъ нелишенный характерности историко-литера-

---

[1]) كتاب ادب جوانشير (въ одной рукописи حواسر).

[2]) Коньектура эта можетъ быть оспариваема съ точки зрѣнія графики—при ней конечная буква ك пишется слитно съ предшествующей, тогда какъ въ рукописяхъ она написана отдѣльно. Вспомнимъ, однако, выше отмѣченный фактъ крайняго искаженія персидскихъ названій въ Фихристѣ. Даже такая сравнительно извѣстная книга, какъ Худāй-Нāмэ, является въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Фихриста въ начертаніи باختيار نامه вм. بخداى نامه (Бар. В. Р. Розенъ, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ, 177, пр. 3). Укажемъ также искаженіе имени مشكدانه и, возможно, слова الموبذان.

[3]) West, Pahlavi texts, I (= S. B. E., p. V), Oxford, 1880, 244, n. 1 и III, 169 (ср. ib. XXVI—XXVII). Объ имени Рӯшанъ ср. Justi, Namenbuch, 262 (при словѣ Ῥωξάνης).

[4]) GIPh, II, 280.

турный фактъ. Не только переработки персидскихъ историческихъ сочиненій (Худā̄й-нāмэ, Ā̄ин-нāмэ), не только разнообразные памятники персидской этико-дидактической литературы, но и книга съ пехлевійскимъ заглавіемъ является въ указателѣ сочиненій эпохи расцвѣта арабской письменности. Явленіе — знаменательное для оцѣнки значенія персидской литературной традиціи въ первые вѣка ислама.

II.

Сасанидская военная теорія.

I — Сасанидскія оффиціальныя книги — Худāй-нāмэ и Аин-нāмэ, «книга дѣяній» и «книга установленій». Арабскій переводъ Āин-нāмэ Ибн-ал-Мукаффы и отрывки изъ него у Ибн-Кутейбы. Иноземныя вліянія на развитіе арабскаго военнаго дѣла. Старинныя персидскія книги военнаго содержанія. II — Переводъ военнаго трактата изъ книги Āинъ. III — Матеріалы для комментарія. Византійская военная литература. IV — Тактическія правила: построеніе, принятіе боя, засада, ночное нападеніе и др. Поліоркетика. V — Урокъ стрѣльбы изъ лука. Объясненіе «дактилономическаго» правила. Пріемы натягиванія тетивы и классификація ихъ. Сасанидскій пріемъ. VI — Правила игры въ поло. VII — Доспѣхъ сасанидскаго воина. «Бытовой споръ» съ Шу'убитами у Джāхиза и его военно-бытовые матеріалы.

I.

Въ персидской литературѣ сасанидскаго періода одно изъ главнѣйшихъ мѣстъ принадлежало сочиненію историческаго содержанія, къ сожалѣнію до насъ не дошедшему и называвшемуся Худāй-нāмэ. Сочиненіе это важно и находившимися въ немъ матеріалами по исторіи сасанидовъ [1]), и сохраненіемъ древне-иранскаго преданія (перенесеннаго, отчасти черезъ него же, въ Шāхнāмэ) [2]), и весьма вѣроятнымъ вліяніемъ на сложеніе и развитіе арабской исторіографіи [3]). Поэтому отрывки изъ этой книги, дошедшіе до насъ въ древнихъ арабскихъ переводахъ, вызывали интересъ и служили предметомъ изслѣдованія. Значеніе этихъ арабскихъ переводовъ увеличивается еще потому, что дошедшая до насъ пехлевійская литература носитъ рѣзко выраженный религіозный характеръ, а сочиненія свѣтскаго содержанія [4]), при всемъ ихъ интересѣ, слишкомъ немногочисленны и далеко не исчерпываютъ того, что служило содержаніемъ Худāй-нāмэ.

Однако, среди персидскихъ книгъ историческаго или вообще свѣтскаго содержанія, Худāй-нāмэ не была единственной, привлекавшей

---

[1]) Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, Leyden, 1879, XV слѣд.

[2]) Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, Strassburg, 1896, 11 слѣд. (= GIPh, II, 141).

[3]) C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, I, Weimar, 1898, 134.

[4]) E. W. West, Pahlavi literature, GIPh, II, 116—122.

вниманіе арабскихъ писателей. Рядомъ съ упоминаніями и переводами Худāй-нāмэ, мы находимъ упоминанія и переводы другихъ сочиненій. Среди нихъ называется Āйн-нāмэ, книга, приводимая въ Фихристѣ и притомъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Худāй-нāмэ. При перечисленіи сдѣланныхъ Ибн-ал-Мукаффой переводовъ, вслѣдъ за стоящей на первомъ мѣстѣ Худāй-нāмэ, стоитъ Āйн-нāмэ (I, 118, 27; ср. II 52, пр. 9) [1]; при упоминаніи написанныхъ персами книгъ, Худāй-нāмэ и Āйн-намэ поставлены рядомъ (I, 305, 11 — 12). Къ сравненію этихъ книгъ побуждаютъ не только совмѣстное ихъ упоминаніе, но и самыя ихъ заглавія. Худāй-нāмэ, переводимая на арабскій языкъ «Китāб-ассіяръ», «Книга дѣяній» [2], была историческими записями оффиціальнаго характера и трактовала преимущественно о внѣшнихъ и внутреннихъ событіяхъ; Āйн-нāмэ, переводимая на арабскій языкъ «Китāб-аррусӯмъ», «Книга установленій», касалась государственной организаціи и вопросовъ, такъ или иначе съ этой организаціей связанныхъ. Въ научной литературѣ второму сочиненію удѣлялось гораздо меньше вниманія, чѣмъ первому, хотя оно также имѣетъ большое значеніе для исторіи сасанидской Персіи въ послѣднія времена ея существованія [3].

Въ Китāб-ат-тенбīхъ Масʿӯдī въ отдѣлѣ объ исторіи сасанидскихъ царей сохранилось любопытное сообщеніе, дающее возможность

---

[1]) Ср. тамъ же I, 138,3 и II, 56, anm. 2.

[2]) Въ частности «дѣяній царскихъ», كتاب سير الملوك.

[3]) Послѣ нижеприводимой статьи б а р. В. Р. Р о з е н а въ европейской научной литературѣ объ Āйн-нāмэ говорилось очень мало. Кромѣ нѣсколькихъ соображеній H. Z o t e n b e r g'a (Histoire des rois des Perses par al-Tha'âlibî, texte arabe publié et traduit, Paris, 1900, 14—15; ср. мою книгу Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи сасанидской Персіи, Примѣты и повѣрья, باب العرافة و الزجر و الفراسة على مذهب الفرس, СПБ., 1907, 64—66=ЗВО, XVIII, 176—8) и попутнаго замѣчанія J. M a r q u a r t'a (Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil-hist. Klasse, Neue Folge, III, 1901, 48, anm. 1, выводившаго изъ Āйн-нāмэ, точнѣе изъ Гāх-нāмэ, перечисленіе иранскихъ сановниковъ у Ибн-Хурдāдбэ), мы имѣемъ мнѣніе, высказанное правда лишь мимоходомъ, A. C h r i s t e n s e n'a (L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour, Copenhague, 1907, 96, n. 3), согласно которому въ сасанидскую эпоху было много книгъ, носившихъ заглавіе «Āйннāмакъ». Цитаты изъ ʿУйӯнат-ахбаръ, приводимыя въ подтвержденіе этого мнѣнія, могутъ, по нашему мнѣнію, свободно входить въ составъ *одной* книги, не противорѣча яснымъ свидѣтельствамъ Фихриста и Масʿуди о существованіи единой сасанидской оффиціальной книги съ такимъ названіемъ. Прибавимъ, что вопреки мнѣнію A. C h r i s t e n s e n'a терминъ آئين болѣе соотвѣтствуетъ, какъ мы показали раньше, арабскому слову رسم, чѣмъ ادب.

опредѣлить, хотя бы приблизительно, общій характеръ сасанидской Āīн-нāмэ [1]). «У Персовъ», пишетъ онъ: «(имѣется) книга Гāх-нāмэ, въ которой (значатся) чины персидскаго государства, въ числѣ шестисотъ, въ надлежащей имъ послѣдовательности. Книга эта входитъ въ составъ Āīн-нāмэ, т. е. книги установленій, которая весьма обширна, въ нѣсколько тысячъ листовъ, и полный (экземпляръ которой) можно найти лишь у мӯбадовъ и другихъ пользующихся властью лицъ». Изъ этого сообщенія мы прежде всего выводимъ указаніе на то, что еще во время Мас'ӯдī, въ IV-мъ вѣкѣ Хиджры, можно было видѣть въ Персіи, впрочемъ какъ большую рѣдкость, персидскій подлинникъ Āīн-нāмэ. Далѣе, упоминаніе «табели о рангахъ» [2]), какъ составной части Āīн-нāмэ, опредѣляетъ оффиціальный характеръ этой книги и этимъ еще болѣе сближаетъ ее съ Худāй-нāмэ. Подобнаго рода «книги установленій» оффиціальнаго характера дошли до насъ и изъ болѣе поздняго времени; укажемъ какъ на примѣръ на Āīн-и-Акбарī Абӯ-л-Фазля, этотъ богатѣйшій источникъ для изученія культуры въ царствѣ Великихъ Моголовъ [3]). Быть можетъ, по аналогіи съ Āīн-и-Акбарī, въ Āīн-нāмэ входили и описи сокровищницъ и конюшенъ сасанидскихъ царей,—книги, на существованіе которыхъ мы имѣемъ указанія въ арабскихъ источникахъ [4]).

Какъ уже было указано, Āīн-нāмэ упоминается среди переводовъ извѣстнаго переводчика съ пехлевійскаго на арабскій Ибн-ал-Мукаффы [5]). Этотъ переводъ постигла та же участь, что и переводъ тѣмъ же лицомъ Худāй-нāмэ,—оба труда не дошли до насъ. Но отрывки изъ того и другого сохранились въ сочиненіи болѣе поздняго автора, въ антологіи Ибн-Кутейбы 'Уӯн-ал-ахбāръ. Сочиненіе это,

---

[1]) Kitâb at-tanbîh wa'l ischrâf, auctore al-Masûdî, Lugduni Batavorum, 1894 (BGA, VIII), 104,9 слѣд. Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision, trad. par B. Carra de Vaux, Paris, 1897, 149. Ср. выше стр. 27—28.

[2]) Книги подобнаго содержанія всегда содержатъ матеріалы и для военной исторіи, ср. напр. римскую Notitia dignitatum.

[3]) Âîn-i-Akbarî of Abul Fazl-i-'Allâmî, edited by H. Blochmann, 2 vol., Calcutta, 1872 сл.; transl. vol. I by H. Blochmann, Calc., 1873 сл., vol. II—III by H. S. Jarrett, Calc., 1891—1894. Объ Абӯ-л-Фазлѣ у H. M. Elliot, The History of India, as told by its own historians, vol. VI, London, 1875, 1—9 (объ Аин-и-Акбари—6).

[4]) Liber Mafâtîh al-olûm explicans vocabula technica scientiarum auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsof al-Kâtib al-Khowarezmî, edidit G. Van Vloten, Lugd. Bat., 1895, 118,2—4: كنج هماز دفيره и آهر هماز دفيره.

[5]) Ср. Nöldeke, Tabari, XXI, anm. 2.

состоящее изъ десяти книгъ, дошло до насъ и изданіе [1]) его предпринято Броккельманомъ по двумъ рукописямъ: полной Константинопольской рукописи медресе Кёпрюлю и рукописи Азіатскаго Музея Академіи Наукъ, заключающей въ себѣ лишь двѣ первыя книги. Изъ десяти книгъ этой антологіи, касающейся весьма разнообразныхъ предметовъ [2]), вторая книга посвящена войнѣ и содержитъ, между прочимъ, цитаты изъ переводовъ, а среди нихъ мы находимъ цитату и изъ Ибн-ал-Мукаффы. Еще до появленія изданія Броккельмана, бар. В. Р. Розеномъ [3]) были перечислены по петербургской рукописи тѣ мѣста въ первыхъ двухъ книгахъ ʿУю̄н-ал-ахба̄ръ, въ которыхъ сохранились отрывки изъ болѣе древнихъ переводныхъ сочиненій; въ ихъ числѣ мы находимъ упоминанія и о книгѣ А̄йнъ. Вниманіе наше привлекаетъ одна цитата изъ этой книги—отрывокъ военнаго трактата, помѣщенный въ 1-й главѣ II-й книги ʿУю̄н-ал-ахба̄ръ и содержащій различныя военныя предписанія (II, 139, 12 — 143, 12). Отрывокъ этотъ, восходящій черезъ Ибн-ал-Мукаффу къ А̄йн-на̄мэ, даетъ намъ такимъ образомъ переводъ сасанидскаго военнаго трактата и знакомитъ съ пріемами и традиціями военнаго дѣла у персовъ. Прежде чѣмъ перейти къ переводу и разбору этого текста, мы считаемъ нужнымъ нѣсколько остановиться на общихъ вопросахъ, связанныхъ съ темой.

Чѣмъ внимательнѣе изслѣдуется ранняя исторія ислама, тѣмъ точнѣе устанавливается сильное персидское вліяніе на развитіе идей и учрежденій въ исламѣ. Рѣшительно сказалось это вліяніе и на государственной организаціи [4]). Различныя отрасли этой послѣдней слагались подъ двоякимъ вліяніемъ—Персіи и Византіи, и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ приходится считаться съ обоими вліяніями, отдавая первенство то тому, то другому. Очевидно, что часть обще-государственной организаціи, военная организація, подчинялась тѣмъ же вліяніямъ. Военное дѣло и военныя установленія разсматривались въ сочиненіяхъ по исторіи государственнаго развитія ислама. Однако,

---

[1]) Ibn Qutaiba's ʿUjûn al aḫbâr, herausgegeben von C. Brockelmann, Teil I, Berlin, 1900 (Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete herausgegeben von C. Bezold, 18 Ergänzungsheft, Semitistische Studien 18). Teil II, Strassburg, 1903 (Zeitschrift für Assyriologie, Beiheft zum XVII Band). Teil III, ib., 1906. Teil IV, ib., 1908.

[2]) Оглавленіе см. Teil I, 12—15.

[3]) Baron V. Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. I. Ibn-Qutéiba: Kitâb ʿUjûn al-akhbâr, Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, T. 27, 1881, 55—78; о книгѣ А̄йнъ 75—76 (= Mélanges Asiatiques, VIII, 1880, 745—779; о книгѣ А̄йнъ—755—777).

[4]) Общія заключенія у I. Goldziher, Islamisme et Parsisme, RHR, 43, 1901, 7 слѣд.

степень и значеніе различныхъ вліяній до сихъ поръ точно не установлены. А. Кремеръ, одинъ изъ ученыхъ, наиболѣе занимавшихся государственной исторіей ислама, особенно оттѣнялъ римско-византійское вліяніе [1]).

Большая часть военныхъ трактатовъ на арабскомъ языкѣ относится къ поздней эпохѣ столкновеній мусульманскихъ войскъ съ франками съ одной стороны, и съ монголами съ другой. Эти столкновенія вызвали значительныя измѣненія во всемъ военномъ дѣлѣ мусульманъ [2]). Поэтому, чрезвычайно интересные сами по себѣ, эти трактаты характеризуютъ болѣе позднюю эпоху, хотя несомнѣнно и въ нихъ могутъ быть найдены древнія черты. Въ переводной литературѣ отмѣтимъ арабскій переводъ греческаго военнаго писателя Эліана (I—II в. по Р. Х.), именно части его Тактики [3]). Много матеріала, правда отрывочнаго, находится въ историческихъ сочиненіяхъ и въ антологіяхъ,—его еще нужно выбрать и оцѣнить. При признаніи сильнаго персидскаго вліянія на государственную организацію въ исламѣ, необходимо также обратить вниманіе и на военное дѣло сасанидской эпохи [4]).

---

[1]) A. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig, 1873, XII; его же, Culturgeschichte des Orients, I, Wien, 1875, 77—94 и 203—255, ср. особенно 217 и 221. Кромѣ историческихъ сочиненій, Kremer пользовался теоретическими соображеніями, изложенными въ извѣстномъ Введеніи Ибн-Халдуна,—текстъ: Notices et Extraits des manuscrits, XVII, 1, 1858, 65—79; переводъ: XX, 1, 1865, 75—91. О военномъ правѣ въ исламѣ см. B. Haneberg, Das muslimische Kriegsrecht, Abhandlungen der philos.-philol. Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, B. XII, München, 1871, Abth. II, 217—295. О древнемъ до-мусульманскомъ военномъ дѣлѣ арабовъ см. G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert (= Studien in arabischen Dichtern, Heft III), I Ausgabe, Berlin, 1895, 121—131; II Ausgabe, 1897, тѣ же стр.; ср. также F. Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, Leipzig, 1886; о терминологіи военнаго дѣла у древнихъ арабовъ ср. S. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1886, 232—244. Общій обзоръ исторіи военнаго дѣла на древнемъ и средневѣковомъ Востокѣ даетъ M. Jähns, Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens von der Urzeit bis zur Renaissance, Leipzig, 1880; см. также и G. Köhler, Die Entwickelung des Kriegswesens, der Kriegskunst und der Kriegführung in der Ritterzeit, Breslau, I, 1886; II, 1886; III, 1 Abth. 1887, II Abth. 1889, III Abth. 1889. См. еще ниже стр. 55, пр. 1.

[2]) J. Reinaud, De l'art militaire chez les Arabes du moyen âge, Paris, 1848, 3 слѣд. (изъ JA, 4 sér., XII, 1848, II, 193—237).

[3]) F. Wüstenfeld, Das Heerwesen der Muhammedaner nach dem Arabischen; Die arabische Uebersetzung der Taktik des Aelianus, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, B. 26, 1880, Hist.-phil. Classe. III—VII, 1—73, 1—32. О персидской традиціи см. 24, 28, 30, 33; 4, 6.

[4]) О вліяніи персидскаго военнаго искусства на арабовъ ср. замѣчанія F. Justi, Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden, GIPh, II, 397.

Уже на первыхъ страницахъ исторіи ислама мы встрѣчаемся съ удачно примѣненнымъ персидскимъ военнымъ способомъ: извѣстенъ совѣтъ перса Салмāна Мухаммеду окопать Медину, въ защиту противъ наступавшихъ мекканцевъ, рвомъ, почему вся эта война и получила названіе «войны изъ за окоповъ». Но не одни только практическіе пріемы привлекали къ себѣ интересъ мусульманъ; они интересовались повидимому и персидскими военными теоріями. Въ Фихристѣ (314, 19—315, 6) [1]), рядомъ съ книгами о военномъ дѣлѣ, написанными для халифовъ Мансӯра и Māмӯна, цитуются книги о персидскомъ военномъ дѣлѣ: книга правилъ стрѣльбы; книга правилъ игры въ поло, сасанидской военной игры; книга, касавшаяся обороны персидскими царями границъ ихъ государства; переводъ книги о военномъ дѣлѣ, о завоеваніи крѣпостей и городовъ, о засадахъ, лазутчикахъ и пр. Цитованныя книги составляютъ треть упомянутыхъ въ Фихристѣ книгъ военнаго содержанія [2]).

Но кромѣ интереса для изученія исторіи ислама, военный трактатъ изъ Āйн-нāмэ даетъ намъ возможность ознакомиться съ одной стороной культурной исторіи сасанидской Персіи, относительно которой мы располагаемъ весьма ограниченнымъ количествомъ матеріала.

Переводъ этого текста, какъ вслѣдствіе спеціальнаго характера его, такъ и вслѣдствіе отрывочности, нуждается въ комментаріи, который и будетъ предложенъ нами далѣе.

II.

«Читалъ я въ книгѣ Āйнъ: Установленъ въ сраженіи обычай ставить воиновъ лѣвшей на лѣвомъ крылѣ, чтобы они, стоя лицомъ къ врагу, стрѣляли бы въ обѣ стороны. И (установленъ также обычай), чтобы впереди сражались всадники, и не соблюдается это при обоюд-

---

[1]) Ср. Reinaud, o. c. 5.

[2]) Въ изданномъ лордомъ Мюнстеромъ (كتاب فهرسة الكتب التى نرغب ان نبتاعها, 1840) арабскомъ каталогѣ вопросовъ и книгъ, относящихся къ военному дѣлу у мусульманъ, мы также находимъ указанія на важность сасанидскаго военнаго дѣла для изученія военныхъ древностей ислама. Здѣсь упоминаются вопросы военнаго дѣла, при изученіи которыхъ необходимо считаться съ персидской традиціей (напр. 25,6—10; 29,11—12; 34,18—35,1); здѣсь приводится рядъ книгъ объ исторіи до-мусульманской Персіи, имѣющихъ отношеніе и къ военному искусству (120,19—129,16). Объ Аин-нāмэ и Китāб-ат-тенбīхъ — 120,19 — 121,5. Ср. еще напр. 38,17 и 99,8—10 [سلاحشورنامه]. Въ этомъ же каталогѣ названы книги Ибн-Кутейбы имѣющія отношеніе къ военному дѣлу, напр. كتاب الخيل —94,5, كتاب الحرب عشرة ابواب — 103,8, كتاب الفرس ستّة و اربعون بابًا — 121,14—15.

номъ наступленіи или боковомъ движеніи. И (также), чтобы искали для «сердца« (войска) возвышеннаго мѣста и старались бы расположить его тамъ, такъ какъ воины праваго и лѣваго крыльевъ не (могутъ быть) преодолѣны и побѣждены, даже когда сильно потерпятъ, пока крѣпко держатся «двѣ главныя части», если же разбиты «двѣ главныя части», безполезна стойкость праваго и лѣваго крыльевъ. И когда слабѣетъ войско, пусть наступаютъ воины праваго крыла и «двѣ главныя части», что же касается лѣваго крыла, то оно не нападаетъ, если только не будетъ наступать на него опасный [1]) врагъ,— тогда они (т. е. воины лѣваго крыла) отбрасываютъ нападеніе врага. При этомъ, воины праваго крыла и «двухъ главныхъ частей» могутъ [2]) вступать въ бой съ наступающими на нихъ и возвращаться къ своимъ съ тѣмъ, чтобы снова вступить (въ битву) [3]), а воины лѣваго крыла могутъ (дѣлать это) лишь при отступленіи [4]) и не возможно имъ, вернувшись снова вступить (въ бой).

И пусть полководецъ заботится, чтобы солнечный лучъ и вѣтеръ приходились въ тылъ войска его. И пусть не вступаетъ онъ въ бой съ войскомъ иначе, какъ въ случаѣ крайней необходимости и въ такомъ положеніи, когда нельзя избѣжать сраженія. И если случится это, пусть старается полководецъ затянуть войну до конца дня. И слѣдуетъ, во всякомъ случаѣ, чтобы бѣглецы могли бѣжать и не удерживались бы. И когда войско остановится у воды, и врагъ пожелаетъ получить ее, не нужно препятствовать ему, чтобы онъ не приложилъ особыхъ усилій въ сраженіи; и когда врагъ остановится у воды, и войско пожелаетъ отнять ее у него, то (лучшее) время достигнуть этого, когда врагъ напьется воды и напоитъ ею своихъ верховыхъ животныхъ, а войско будетъ нуждаться въ водѣ;—(вѣдь) самое легкое побѣдить человѣка, когда онъ удовлетворенъ, а наиболѣе упоренъ человѣкъ, когда онъ нуждается въ чемъ-нибудь. И пусть передовые отряды проходятъ ровныя мѣста и останавливаются на возвышенностяхъ, и не минуютъ мѣстности, тщательно ее не разслѣдовавъ. И пусть засада закладывается въ прикрытіи и незамѣтныхъ мѣстахъ. И

---

[1]) Букв. «отъ котораго опасаются несчастья».

[2]) Принимая чтеніе Петербургской рук.; при чтеніи Константинопольской съ لا, мы не получаемъ смысла.

[3]) Слово عاطفين имѣетъ спеціальное значеніе. Бар. В. Р. Розенъ указалъ мнѣ на словарь المخصّص كتاب Ибн-Сиды (ابن سيدة, + 458 Х.), изд. въ Булакѣ въ 1317—1319 г. Хиджры, ч. 6, с. 81, гдѣ عطف отожествляется съ كرّ, значеніе же послѣдняго слова хорошо извѣстно—«вторичное наступленіе послѣ отступленія».

[4]) ? Читая вмѣсто مابلين—ما يلين.

пусть ставятся желѣзные капканы [1]) въ мѣстахъ, въ которыхъ опасаются ночного нападенія. И пусть полководецъ опасается распространенія вѣсти о немъ, потому что въ распространеніи ея гибель и разрушеніе арміи.

И когда большая часть воиновъ войска (люди) испытанные, разумные и храбрые, то самое лучшее для войска, чтобы врагъ первымъ напалъ на него; когда же большинство ихъ неопытны и нельзя избѣжать боя, то всего лучше войску первому напасть на воиновъ врага. И не слѣдуетъ войску сражаться съ врагомъ, если число его не превышаетъ въ четыре или три раза числа враговъ; если же врагъ нападаетъ на него, то оно можетъ сражаться, если превышаетъ число враговъ приблизительно въ полтора раза; если же врагъ вторгается въ страну, то могутъ сражаться и будучи въ меньшемъ числѣ.

И слѣдуетъ выбирать для засады воиновъ смѣлыхъ, храбрыхъ, осторожныхъ и дѣятельныхъ, которые не будутъ громко вздыхать, кашлять и чихать; и выбираются для нихъ верховыя животныя, которыя не будутъ ржать или шалить [2]); и выбираются для ихъ засады мѣста, въ которыя нельзя внезапно проникнуть и (въ которыя нельзя неожиданно) придти, близкія отъ воды, чтобы запасаться ею, если продолжится выжиданіе. И (слѣдуетъ), чтобы они нападали обдумавъ, посовѣтовавшись и выждавъ удобный случай; чтобы не пугали они дикихъ животныхъ и птицъ [3]); и чтобы ихъ нападеніе было подобно пылающему огню. И пусть избѣгаютъ они добычи. И пусть выходятъ они изъ засады раздѣлившись, когда врагъ перестанетъ охранять себя и высылать лазутчиковъ, и когда замѣтятъ въ передовыхъ частяхъ врага небрежность и упущеніе, и когда выпустятъ тѣ своихъ верховыхъ животныхъ на пастбище. И всего холоднѣе зимой и жарче лѣтомъ. И (слѣдуетъ) имъ, выйдя изъ засады, развернуться и раздѣлиться, распредѣлить между собой обязанности и спѣшить нападеніемъ на врага, не медлить и не колебаться.

И слѣдуетъ нападающимъ ночью воспользоваться для нападенія (временемъ), когда дуетъ вѣтеръ или слышится плескъ находящейся около нихъ рѣки, такъ какъ это самое удобное для того, чтобы не былъ слышенъ шумъ ихъ (приближенія), и (слѣдуетъ имъ) воспользоваться для нападенія полночью или временемъ наибольшей темноты. И части войска слѣдуетъ идти противъ середины врага, а остальнымъ кругомъ него, и нападать первыми (слѣдуетъ) идущимъ въ серединѣ

---

[1]) Dozy, SDA, I, 286.

[2]) Принимая чтеніе Петербургской рук. — يعبث.

[3]) Въ текстѣ — ولا يخيفوا سباعا ولا طيرا ولا وحشا.

для того, чтобы были слышны крикъ и шумъ съ этого мѣста, а не съ боковъ. И (слѣдуетъ) передъ нападеніемъ погнать одного за другимъ наиболѣе быстрыхъ верховыхъ животныхъ, перерѣзать ихъ поводья, колоть ихъ сзади копьями, чтобы они перепугались, бросились бѣжать и нашумѣли; и чтобы одинъ (изъ воиновъ) кричалъ: «о, воины, спѣшите, спѣшите! Уже убитъ вождь вашъ такой то! и перебиты многіе! и бѣгутъ многіе!», и кричалъ бы другой: «о, человѣкъ! ради Бога пощади меня!», и другой бы говорилъ: «пощады, пощады!», и еще «аввахъ, аввахъ!» [1]) и т. п. И да будетъ извѣстно, что ночныя нападенія нужны для того, чтобы напугать и устрашить врага; и пусть воздерживаются подбирать пожитки врага, угонять верховыхъ животныхъ, брать добычу.

Говоритъ (авторъ книги Аѣнъ): и слѣдуетъ при осадѣ крѣпости пытаться склонить кого можно изъ находящихся въ крѣпости и въ городѣ, чтобы добыть отъ нихъ двѣ вещи: одна—развѣдываніе ихъ тайнъ, и другая—запугиваніе и застращиваніе ихъ ими же. И (слѣдуетъ) подослать человѣка, который бы поколебалъ ихъ и отнялъ бы надежду на помощь, и сообщилъ бы имъ, что ихъ хитрая тайна разсѣялась, и что ходятъ разсказы о крѣпости, и указываютъ пальцами на укрѣпленныя и слабыя мѣста ея, и на мѣста противъ которыхъ направятся осадныя машины, и на тѣ, противъ которыхъ направятся баллисты, и на тѣ, гдѣ проведутся подкопы, и на тѣ, гдѣ поставятся лѣстницы, и на тѣ, съ которыхъ поднимутся на стѣны, и на тѣ, гдѣ будетъ устроенъ пожаръ,—чтобы все это наполнило ихъ ужасомъ. И пишутъ на стрѣлѣ: «берегитесь населенія крѣпости, небрежности и безпечности въ охранѣ воротъ; вѣдь время (теперь) дурное и живущіе теперь—люди измѣны. Большую часть населенія крѣпости мы уже соблазнили и склонили къ сдачѣ». Либо стрѣляютъ этой стрѣлой въ крѣпость, (а) потомъ подсылаютъ для переговоровъ съ ними человѣка краснорѣчиваго, достигающаго (цѣли), умнаго, умѣющаго обмануть и обойти, не пустомелю, ничего не забывающаго.

И (пусть) по возможности откладывается война, вѣдь въ ней у сражающихся (вызываются) дерзкія дѣйствія и выказываются хитрости и козни [2]). Если же нельзя избѣжать сраженія, то пусть сражаются легкимъ оружіемъ [3]). И нужно для лагеря и строевыхъ расположеній войскъ завладѣть мѣстностью закрытой, лѣсной и снабженной водой; врагу же пусть будутъ предоставлены равнина и низины».

---

[1]) Т. е. «ахъ, ахъ!».

[2]) Это мѣсто текста представляетъ нѣкоторыя затрудненія для пониманія.

[3]) Въ текстѣ باخفّ العُدّة و ايسر الآلة.

III.

Прежде чѣмъ перейти къ комментарію переведеннаго текста, мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ матеріалахъ, которыми мы можемъ воспользоваться въ цѣляхъ этого комментарія.

Изъ сасанидской эпохи мы не имѣемъ сочиненія, аналогичнаго по содержанію съ нашимъ текстомъ. Поэтому, для объясненія его, намъ нужно обратиться либо къ инымъ эпохамъ, либо къ литературамъ другихъ народовъ. Обращаясь къ исторіи самой Персіи, мы оставляемъ въ сторонѣ прежде всего эпоху древней иранской культуры, послужившую предметомъ подробныхъ разысканій Гейгера [1]), въ виду значительной ея отдаленности. Родъ, какъ организаціонная боевая единица и битва на колесницахъ, либо въ пѣшемъ строю, не могутъ считаться типичными для сасанидской Персіи. Достаточно сравнить добытые Гейгеромъ матеріалы изъ Авесты, хотя бы съ извѣстными описаніями Геродота [2]), чтобы увидѣть, что даже время Ахеменидовъ представляетъ весьма существенныя измѣненія сравнительно съ этой эпохой. Болѣе близкая эпоха Ахеменидовъ все-же отдѣлена значительнымъ промежуткомъ времени и слишкомъ крупными историческими измѣненіями, чтобы ея военное дѣло отожествлять съ военнымъ дѣломъ Сасанидовъ. Отдѣльныя черты однако могутъ быть уяснены путемъ сопоставленія тѣхъ и другихъ извѣстій, что въ свое время было сдѣлано Шпигелемъ [3]). При скудости матеріаловъ для исторіи Ахеменидовъ вообще, эта эпоха скорѣе нуждается въ позднѣйшихъ извѣстіяхъ, чѣмъ служитъ источникомъ для сасанидскаго времени. Времена болѣе близкія еще бѣднѣе матеріалами, чѣмъ Ахеменидская эпоха. Поэтому, изъ до-сасанидскаго времени мы не можемъ извлечь много данныхъ для комментарія нашего текста. Не въ лучшемъ положеніи находимся мы, обращаясь къ эпохѣ, непосредственно слѣдовавшей за сасанидской, т. е. къ эпохѣ арабскаго завоеванія. Военныя отношенія сасанидской Персіи плохо выясняются намъ въ описаніяхъ древнихъ арабскихъ историковъ. А. Мюллеръ относился,

---

[1]) W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882, о военномъ дѣлѣ 438—450. Объ оружіи см. еще A. V. W. Jackson, Herodotus. VII, 61, or the arms of the ancient Persians illustrated from Iranian sources, Classical Studies in Honour of H. Drisler, 95—125; не имѣя этой статьи подъ руками цитую по Orientalische Bibliographie, VIII, 1894, 70.

[2]) Ср. напр. описаніе войска VII, 60 сл.

[3]) Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, B. III, Leipzig, 1878; о военномъ дѣлѣ 638—649. Картину ахеменидскаго войска см. еще у F. Justi, Eine Heerschau des Xerxes (Historisches Taschenbuch, begr. von F. von Raumer, herausgegeben von W. H. Rühl, V Folge, 4 Jahrgang, Leipzig, 1874, 3—31).

повидимому, съ большимъ скептицизмомъ къ арабскимъ извѣстіямъ о сраженіяхъ въ эпоху завоеванія Персіи; извѣстія о битвахъ этой эпохи представляютъ, по его мнѣнію, «безпорядочное собраніе отрывочныхъ извѣстій, чаще всего анекдотической окраски и сомнительной достовѣрности» [1]). Во всякомъ случаѣ, всѣ эти извѣстія нуждаются еще въ критикѣ и провѣркѣ. Въ позднѣйшей персидской литературѣ до насъ дошли сочиненія, могущія служить источниками для знакомства съ бытомъ и жизнью сасанидской Персіи. Здѣсь, на первомъ мѣстѣ, нужно конечно назвать Шāхнāмэ. Нёльдеке считалъ вооруженіе героевъ Шāхнāмэ болѣе подходящимъ къ сасанидской эпохѣ, чѣмъ ко времени Фирдаусӣ [2]), но описанія сраженій, преимущественно единоборствъ, онъ въ значительной степени относилъ на долю поэтической фантазіи [3]). При сложномъ составѣ Шāхнāмэ необходимо выяснить историческій колоритъ у Фирдаусӣ; на этотъ же вопросъ мы еще не имѣемъ отвѣта [4]). Поэтому, къ Шāхнāмэ, какъ къ источнику для изученія сасанидскаго быта, приходится пока относиться съ осторожностью. Кромѣ Шāхнāмэ, мы имѣемъ и другіе источники: назовемъ хотя бы весьма близкое къ нему по характеру Ядкāр-ӣ-Зарӣрāнъ [5]), дающее иногда весьма реальныя картины древней боевой жизни [6]); однако сочиненіе это, вслѣдствіе незначительныхъ размѣровъ, не даетъ подробностей, необходимыхъ для ближайшаго знакомства съ

---

[1]) A. Müller, Der Islam im Morgen und Abendland, I, Berlin, 1885, 227; А. Мюллеръ, Исторія Ислама, пер. подъ ред. Н. А. Мѣдникова, I, СПБ., 1895, 252.

[2]) Nationalepos, 43 (= GIPh, II, 172).

[3]) Ib. 48 (= GIPh, II, 177).

[4]) Какъ примѣръ неясности этого историческаго колорита приведу слѣдующее: Th. Nöldeke, въ извѣстномъ прекрасномъ трудѣ своемъ объ иранскомъ эпосѣ, высказалъ мнѣніе (43 = 172), что тяжелые панцырники въ описаніяхъ Шāхнāмэ болѣе характеризуютъ сасанидскую эпоху, и высказалъ сомнѣніе, чтобы въ мусульманскихъ войскахъ было особенно распространено примѣненіе одѣтыхъ сплошь въ панцыри всадниковъ. Сопоставляемъ съ этимъ данныя у проф. Karabacek'a въ Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer, Wien, 1894, 134—135, который рисуетъ арабскихъ завоевателей Египта именно тяжелыми панцырниками, одѣтыми въ покрывающія ихъ отъ плечъ до ногъ кольчатыя рубашки, съ желѣзными кольчатыми *мигфарами*, т. е. бармицами (металлическими сѣтками или кусками матеріи, опускавшимися изъ подъ шлема и закрывавшими уши, щеки и шею), въ коническихъ желѣзныхъ шлемахъ. На позднѣйшихъ персидскихъ миніатюрахъ сплошной панцырный доспѣхъ какъ всадниковъ, такъ и лошадей, встрѣчается весьма часто.

[5]) W. Geiger, Das Yatkār-i Zarīrān und sein Verhältniss zum Šahnāme, Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, 1890, II, München, 1891, 43—85. Th. Nöldeke, Persische Studien, II, SBWA, phil.-hist. Classe, B. CXXVI, 1892, 1—12; о времени—9.

[6]) Ср. напр. картину сбора войска Geiger, 51—52.

военными теоріями. Итакъ, восточные источники не даютъ намъ въ данномъ случаѣ достаточнаго количества матеріала и намъ нужно обратиться къ инымъ источникамъ, къ источникамъ западнаго происхожденія, сочиненіямъ, написаннымъ на греческомъ языкѣ въ восточно-римской и византійской имперіяхъ. Къ разсмотрѣнію этихъ источниковъ мы теперь и переходимъ.

Византійская военная литература, сравнительно весьма небогатая, какъ количественно, такъ и качественно, даетъ матеріалы, которые необходимо принять въ соображеніе, знакомясь съ сасанидскимъ военнымъ дѣломъ. М. Іенсъ, въ исторіи военныхъ наукъ, далъ весьма подробный, снабженный библіографическими указаніями общій обзоръ византійской военной литературы [1]). Болѣе краткій обзоръ этой литературы, составленный преимущественно по Іенсу же, даетъ Крумбахеръ въ своей исторіи византійской литературы [2]). Кромѣ этого, мы имѣемъ рядъ монографій, приведенныхъ въ библіографическихъ указаніяхъ этихъ общихъ сочиненій. Поэтому мы имѣемъ возможность познакомиться въ общихъ чертахъ съ главнѣйшими представителями византійской военной литературы. Въ то время, какъ нѣкоторые моменты византійской исторіи даютъ замѣчательные примѣры военнаго дѣла, военная литература имѣетъ теоретическій характеръ и побѣды византійскаго оружія приписываются преимущественно силѣ древней традиціи [3]). Однако, рядомъ съ извлеченіями изъ военныхъ писателей античнаго міра, мы находимъ сочиненія и болѣе самостоятельнаго характера. Вся византійская военная литература дѣлится хронологически на двѣ группы [4]): первая группа относится къ VI-му вѣку, вторая къ X-му. За время съ VII по IX столѣтіе вклю-

---

[1]) M. Jähns, Geschichte der Kriegswissenschaften, vornehmlich in Deutschland, I Abtheilung: Altertum, Mittelalter, XV und XVI Jahrhundert, München-Leipzig, 1889 (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, XXI Band); о византійской военной литературѣ 141—179. Объ арабахъ см. тамъ-же 179—183.

[2]) K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2-te Auflage, München, 1897, 635—639; ср. ib. 239, 258, 268—269, 1086. О военномъ дѣлѣ у византійцевъ см. въ русской литературѣ—Ѳ. И. Успенскій, Военное устройство византійской имперіи (Изв. Русс. Арх. Инст. въ Константинополѣ, VI, Софія, 1900, 154—207; ср. замѣчанія объ источникахъ 204); Ю. А. Кулаковскій, Новоизданный византійскій трактатъ по военному дѣлу (Византійскій Временникъ, VII, 1900, 646—660); его-же, Византійскій лагерь конца X-го вѣка (тамъ-же, X, 1903, 63—91). Расположеніе византійскаго и мусульманскаго лагерей ср. на планахъ у Кулаковскаго, 75—77 и Wüstenfeld, 18—19, 2—3 или Münster, 46—48 и 49. Kremer, Culturgeschichte, I, 205, полагалъ, что систему укрѣпленнаго лагеря арабы заимствовали черезъ персовъ отъ римлянъ.

[3]) Krumbacher, 635.

[4]) Jähns, 140.

чительно, мы не имѣемъ военныхъ сочиненій въ византійской литературѣ, за исключеніемъ дошедшаго до насъ въ латинскомъ переводѣ трактата о греческомъ огнѣ Марка Грека. Сочиненія второй группы [1]) сводятся, по исключеніи нѣсколькихъ небольшихъ трактатовъ, главнымъ образомъ къ «Общему изложенію военнаго искусства» или Тактикѣ императора Льва [2]) и къ дошедшимъ до насъ съ именемъ императора Константина Багрянороднаго Тактикѣ и Стратегикѣ. Сочиненіе Льва, чисто теоретическое и компилятивное, важно сохраненіемъ преданія и считается однимъ изъ важнѣйшихъ военныхъ сочиненій среднихъ вѣковъ. Въ отношеніи военной исторіи Востока, это сочиненіе очень цѣнно сообщеніями объ арабскомъ войскѣ и является однимъ изъ источниковъ для изученія военныхъ древностей ислама. Тактика и Стратегика, приписываемыя Константину Багрянородному, совершенно не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Заслуживаетъ также вниманія съ точки зрѣнія военной исторіи Востока трактатъ о «малой» войнѣ, приписывавшійся Никифору Фокѣ [3]). Эти сочиненія относятся однако къ позднему времени и интересны для изученія мусульманскаго военнаго дѣла; для сасанидской-же эпохи они многаго дать не могутъ, такъ что всю эту группу можно въ нашемъ вопросѣ оставить въ сторонѣ. Другая, болѣе древняя группа сочиненій, относящихся къ VI-му вѣку, имѣетъ для насъ особое значеніе [4]). Къ этому времени наибольшихъ военныхъ успѣховъ восточно-римскаго государства, «заката римской военной славы», относится рядъ военныхъ сочиненій большаго или меньшаго интереса. По времени прежде всего нужно упомянуть Орбикія, написавшаго нѣсколько небольшихъ сочиненій военнаго содержанія, не имѣющихъ впрочемъ особеннаго значенія. Также незначительны другіе небольшіе трактаты: трактатъ о государственномъ устройствѣ, касающійся и военнаго дѣла [5]), и отрывокъ трактата о военномъ дѣлѣ, тѣсно примыкающій къ Стратегикѣ Маврикія. Но кромѣ этихъ сочиненій, мы имѣемъ отъ VI-го вѣка два

---

[1]) Jähns, 159 слѣд.

[2]) О томъ, что это сочиненіе принадлежитъ Льву Мудрому, а не Льву Исавру, какъ принято у Krumbacher'а, см. статью Ю. Кулаковскаго, Левъ Мудрый или Левъ Исаврь былъ авторомъ «Тактики»? (Византійскій Временникъ, V, 1898, 398—403).

[3]) Изъ болѣе поздняго времени отмѣтимъ еще сочиненіе Кекавмена, извѣстное по изслѣдованію В. Г. Васильевскаго, Совѣты и разсказы византійскаго боярина XI вѣка (ЖМНП, 1881, т. 215, 242—299, т. 216, 102—171, 316—357); новое изданіе В. Г. Васильевскаго и В. К. Ернштедта въ Запискахъ Историко-Филологическаго факультета Имп. С.-Петербургскаго Университета, ч. 38, СПБ., 1896.

[4]) Jähns, 141 слѣд.

[5]) Jähns, 151 и Krumbacher, 239.

теоретическихъ сочиненія первостепенной важности. Прежде всего, мы должны назвать трактатъ анонимнаго автора, относящійся къ царствованію Юстиніана, изданный и переведенный по-нѣмецки Х. Кёхли и В. Рюстовымъ во второмъ отдѣлѣ второй части ихъ собранія греческихъ военныхъ писателей [1]). Трактатъ этотъ заслуживаетъ особаго вниманія. Крумбахеръ называетъ его сочиненіемъ, «выдающимся своей самостоятельностью» [2]). Іенсъ считаетъ его не только однимъ изъ наиболѣе полныхъ компендіевъ древней военной традиціи, но также послѣдней самостоятельной работой въ этой области, послѣднимъ произведеніемъ античной военной литературы [3]). На второмъ мѣстѣ нужно поставить Стратегику Маврикія, приписывавшуюся императору этого имени, но написанную вѣроятно другимъ лицомъ [4]). Это сочиненіе было издано съ латинскимъ переводомъ въ XVII-мъ вѣкѣ Шеффером ъ [5]) и съ тѣхъ поръ не переиздавалось. Оно носитъ характеръ компиляціи, въ нѣкоторыхъ вопросахъ весьма близко къ Аноніму, но даетъ и новые матеріалы. Кромѣ теоретическихъ военныхъ трактатовъ, мы имѣемъ изъ VI-го вѣка въ высокой степени цѣнную военную исторію—извѣстную Исторію войнъ римлянъ съ персами Прокопія Кесарійскаго, дающую намъ матеріалы для исторіи военнаго дѣла не только у римлянъ, но и у персовъ [6]), а отъ IV-го вѣка Исторію Амміана Марцеллина, также сообщающую много данныхъ для исторіи военнаго дѣла въ сасанидской Персіи [7]).

Намъ нужно также обратить вниманіе на время написанія упомянутыхъ сочиненій. На основаніи показаній Агаѳія, Нёльдеке [8]) считалъ возможнымъ признать существованіе оффиціальной персид-

---

[1]) H. Köchly u. W. Rüstow, Griechische Kriegsschriftsteller, griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, II Theil, II Abtheilung, Des byzantiner Anonymus Kriegswissenschaft, Leipzig, 1855. О времени написанія—37, объ авторѣ—38.

[2]) Krumbacher, 635.

[3]) Jähns, 151.

[4]) Jähns, 152 и Krumbacher, 635. См. также замѣчанія Ю. Кулаковскаго по поводу вышедшаго въ 1903 г. русскаго перевода, въ ЖМНП, ч. 350, 1903, Декабрь, 529—530.

[5]) J. Schefferus, Arriani tactica et Mauricii artis militaris libri duodecim, omnia nunquam ante publicata, graece primus edit, versione latina notisque illustrat—, Upsaliae, 1664; текстъ 1—382, примѣчанія 383—537, построенія 8 стр.

[6]) Jähns, 143—146; Krumbacher, 230—237. Русскій переводъ—С. Дестуниса, Прокопія Кесарійскаго исторія войнъ римлянъ съ персами, вандилами и готѳами, переводъ; комментарій Г. Дестуниса, книга I, СПБ., 1876, книга II, СПБ., 1880.

[7]) Исторія Амміана Марцеллина, переводъ Ю. Кулаковскаго, выпускъ I (въ сотрудничествѣ съ А. Сонни), Кіевъ, 1906; вып. II, ib. 1907; вып. III, ib. 1908.

[8]) Tabari, XVI; Nationalepos, 12 (GIPh, II, 141).

ской исторіи, хотя бы и не въ окончательной редакціи, еще во время Хосроя I-го. Быть можетъ, и Āīн-нāмэ входила въ составъ тѣхъ персидскихъ «царскихъ» книгъ, о существованіи которыхъ при Хосроѣ I-мъ упоминаетъ Агаѳій. Во всякомъ случаѣ, нѣтъ основаній отрицать современность или, по крайней мѣрѣ, очень большую близость во времени между сочиненіями Анонима, Маврикія и Прокопія съ одной стороны, и Āīн-нāмэ съ другой. Кромѣ современности, обращаться въ цѣляхъ комментарія къ военной исторіи Византіи побуждаютъ и иныя соображенія. Персы, за все время своей исторіи, являются главнымъ образомъ конным войскомъ, съ лукомъ, какъ главнымъ оружіемъ; греческое войско представляетъ собой образецъ пѣшаго строя съ главнымъ оружіемъ мечемъ и копьемъ. По мѣрѣ столкновеній, тѣ и другіе вводятъ измѣненія. Извѣстно обращеніе Ахеменидовъ къ греческимъ наемникамъ. Съ процессомъ оріентализаціи античнаго міра, античное войско все болѣе проникается восточными вліяніями. Къ VI-му вѣку, т. е. ко времени, насъ преимущественно интересующему, военные пріемы римлянъ и персовъ все болѣе сближаются и войска Юстиніана и Хосроя являются уже очень сходными между собой [1]). Итакъ, во-первыхъ близость по времени вышеупомянутыхъ византійскихъ сочиненій и нашего текста, во-вторыхъ однородность военныхъ пріемовъ восточно-римскаго и сасанидскаго войскъ, даютъ намъ право сопоставлять и пользоваться для взаимной провѣрки военными сочиненіями, написанными въ VI-омъ вѣкѣ въ Византіи и Персіи.

Въ заключеніе настоящей главы мы должны еще въ краткихъ чертахъ изложить организацію сасанидскаго войска, поскольку это возможно сдѣлать, пользуясь отрывочными извѣстіями разновременныхъ и разноплеменныхъ писателей. Въ данномъ случаѣ мы будемъ пользоваться тѣми сопоставленіями, которыя были уже приведены въ работѣ А. Кристенсена [2]). До времени Хосроя I-го вся военная власть была, повидимому, сосредоточена въ рукахъ одного лица, главнокомандующаго, при чемъ должность эта была наслѣдственной въ одной изъ семи знатнѣйшихъ фамилій Персіи. Его полномочія, разумѣется, значительно ограничивались интересами къ военному

---

[1]) О византійскомъ военномъ дѣлѣ и его отношеніяхъ къ Востоку см. новѣйшія сочиненія: H. Delbrück, Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte, I, Berlin, 1900, II, ib. 1902 (о характерѣ древне-персидскаго и парѳянскаго войскъ I, 37, 39, 405; о войскахъ Юстиніана II, 363; о сходствѣ войскъ Юстиніана и Хосроя II, 427) и Ch. Oman, A History of the art of war, the middle ages from the fourth to the fourteenth century, London, 1905 (new and cheaper issue; раннее изданіе—The art of war in the middle ages, A. D. 378—1515, Oxford-London, 1885). Маврикій сближаетъ военные пріемы римлянъ и персовъ (XI, 3), стр. 263—264.

[2]) Christensen, 36—38, 59—64.

дѣлу царской власти. Кромѣ того, изъ историческихъ извѣстій можно усмотрѣть, что руководителями военныхъ дѣйствій въ различныхъ войнахъ выступали также и нѣкоторые другіе высшіе сановники. При Хосроѣ I-мъ должность главнокомандующаго была уничтожена и вмѣсто нея были учреждены должности четырехъ главнокомандующихъ, имѣвшихъ въ своемъ распоряженіи войска каждой четвертой части государства. Выше главнокомандующаго могло быть поставлено въ нѣкоторыхъ случаяхъ лицо, удостоенное особаго царскаго довѣрія и принадлежавшее часто къ царской фамиліи. Ядро, наилучшую часть сасанидскаго войска, составляла конница, въ составъ которой входили принадлежавшія къ дворянству лица. Въ конницу входилъ и отрядъ «безсмертныхъ», составленный, вѣроятно, по ахеменидскому образцу. Болѣе слабую часть войска составляла пѣхота изъ крестьянъ, обязанныхъ воинской повинностью. Кромѣ того, въ составъ войска входили многочисленные вспомогательные отряды изъ различныхъ народовъ, жившихъ на границахъ сасанидскаго государства—сеистанцы, жители прикаспійскихъ провинцій, хіониты, армяне. Отличительной чертой сасанидской арміи являлись слоны, выдвигавшіеся въ рѣшительные моменты. Отъ командующаго требовались необходимыя знанія и храбрость, отъ солдатъ—соотвѣтственная дисциплина. Въ томъ случаѣ, если вблизи мѣста сраженія находилась вода, ее окропляли священной водой; первой стрѣлой пускали священную вѣтвь; сраженіе открывалось призывомъ къ непріятелю подчиниться «царю царей» и принять вѣру Зороастра. Послѣднія предписанія, взятыя изъ сасанидскаго «военнаго кодекса» въ книгѣ Дīнкардъ (книга VIII, глава XXVI [1]) значительно дополняются переведеннымъ нами текстомъ изъ книги Āйнъ.

IV.

Переведенный текстъ представляетъ рядъ правилъ, изложенныхъ либо безъ указанія лица, которое должно руководиться этими правилами, либо обращенныхъ къ полководцу. При всей краткости и отрывочности, эти правила все же можно разсматривать въ нѣкоторой системѣ. Прежде всего укажемъ, что текстъ распадается на двѣ различныя нѣравныя части, раздѣленныя въ самомъ текстѣ, хотя и въ одной только Константинопольской рукописи, словомъ: «говоритъ»— разумѣется авторъ книги Āйнъ, персидскаго подлинника или арабскаго перевода. Лишь нѣсколько послѣднихъ строкъ второй части по

[1]) E. W. West, Pahlavi texts, IV, Contents of the Nasks, Oxford, 1892, 86—90 (Sacred books of the East, XXXVII).

содержанію примыкаютъ къ первой; въ остальномъ вторая часть самостоятельна. Въ античной военной наукѣ отдѣлялись двѣ части [1]): ученіе о расположеніи и веденіи войскъ въ открытомъ полѣ, ученіе о полевой войнѣ и ученіе объ осадной, крѣпостной войнѣ, такъ называемая поліоркетика. Каждая часть трактовалась особо. Двѣ части нашего отрывка, при всей его краткости, содержатъ указанія; первая—о полевой войнѣ, вторая—объ осадной. Въ порядкѣ расположенія начнемъ съ первой.

Въ началѣ текста стоитъ довольно подробный и представляющій нѣкоторыя затрудненія для пониманія отрывокъ относительно расположенія войска какъ передъ битвой, такъ и въ томъ случаѣ, когда наступаетъ рѣшительный моментъ сраженія и боевой порядокъ долженъ нарушиться. Прежде всего нѣсколько замѣчаній о частностяхъ расположенія. Всадникамъ предписывается сражаться впереди. Это мѣсто текста находитъ себѣ объясненіе въ современной трактату тактикѣ. Анонимъ (XXXVI) [2]) даетъ намъ правила относительно сраженія пѣхоты противъ конницы. Онъ указываетъ, что передъ боемъ нужно выставить впередъ конницу для того, чтобы врагъ ожидалъ коннаго боя; когда-же онъ приблизится, конница должна отойти на крылья и предоставить дѣло пѣхотѣ. Далѣе, въ описаніи выдѣляется особое положеніе лѣваго крыла—оно наступаетъ лишь въ крайнемъ случаѣ; на немъ ставятся воины-лѣвши. Кромѣ того, говорится о стрѣльбѣ этихъ воиновъ, конечно о стрѣльбѣ изъ лука, главнаго оружія той эпохи [3]). Мы будемъ еще имѣть случай говорить объ этомъ оружіи, тутъ же только отмѣтимъ, что достоинство этого исконнаго персидскаго оружія прекрасно сознавалось римлянами того времени: Прокопій (I, 1) [4]) восхваляетъ искусство современныхъ ему лучниковъ. Лучники-лѣвши были, конечно, особые мастера въ этомъ дѣлѣ, такъ какъ къ обыкновенному способу держать лукъ въ лѣвой рукѣ и натягивать тетиву правой, присоединяли особую способность—держать лукъ въ правой рукѣ и натягивать тетиву лѣвой, а слѣдовательно и свободно стрѣлять въ обѣ стороны. Это же было особенно важно, такъ какъ, согласно изложеннымъ въ нашемъ текстѣ правиламъ, лѣвое крыло, дольше другихъ не наступая, должно было дольше вести перестрѣлку—

---

[1]) См. напр. Köchly-Rüstow, II, 1, Leipzig, 1855, V.

[2]) O. c. 170—171.

[3]) Jähns, Handbuch, 474, всю тактику Велисарія характеризуетъ конной, лучной стрѣльбой.

[4]) Тотъ же Прокопій упоминаетъ о щитѣ висѣвшемъ у лучниковъ его времени на плечѣ и защищавшемъ лицо и шею. Такого рода щиты и по сіе время употребляются у лучниковъ, см. напр. W. Foy, Ueber Schilde beim Bogenschiessen, Globus, LXXXI, Nr. 18, 15 Mai 1902, 281—285.

какъ прямо, такъ и направо, противъ непріятельскаго центра, и налѣво, противъ возможнаго обхода. Умѣнье владѣть лукомъ безразлично обѣими руками вообще рекомендовалось при лучной стрѣльбѣ [1]). Переходя далѣе къ особому положенію лѣваго крыла, мы находимъ объясненіе для этого правила въ общихъ тактическихъ пріемахъ того времени, по которымъ войско старалось всегда обойти врага съ правой стороны, что вызывалось удобствомъ для каждаго отдѣльнаго воина нападать со стороны, у него не защищенной, а у врага безоружной [2]). Безоружной лѣвая сторона была потому, что на этой сторонѣ держали щитъ, такъ что все направленіе налѣво именовалось «направленіемъ щита» [3]). На этомъ принципѣ построено и различіе въ расположеніи крыльевъ: правое выдвигается впередъ для обхода врага; лѣвое охраняетъ войско отъ обхода. Боязнью обхода объясняется правило, по которому лѣвое крыло, не производящее ложныхъ наступленій и отступленій, вступаетъ въ бой лишь при рѣшительномъ нападеніи [4]). Далѣе нуждаются въ объясненіи термины: «сердце» и «двѣ главныя части». Значеніе слова «сердце» не представляетъ особыхъ затрудненій, такъ какъ имъ означается обыкновенно въ арабской военной терминологіи центръ войска. Изъ общаго смысла текста видно, что «двѣ главныя части», въ противоположность правому и лѣвому крыльямъ, также означаютъ центръ; возникаетъ только вопросъ: почему центръ получилъ такое названіе и что это за двѣ части? Для отвѣта на этотъ вопросъ мы должны обратиться къ тактическимъ построеніямъ. Боевой порядокъ тогда раздѣлялся на: первую боевую линію, вторую подкрѣпляющую линію, небольшой резервъ за второй линіей и два крыла [5]). Если опредѣленіе «двѣ главныя части» означаетъ центръ, то, принимая въ соображеніе общій порядокъ построенія, тутъ

[1]) Д. Н. Анучинъ, Лукъ и стрѣлы. Археолого-Этнографическій очеркъ, Москва, 1887, 27 (изъ Трудовъ V-го Тифлисскаго Археологическаго Съѣзда). См. и E. S. Morse, Ancient and modern methods of arrow-release, Bulletin of the Essex Institute, vol. 17, Oct., Nov., Dec., 1885, Nos. 10—12, 184. Въ позднѣйшее время, въ янычарскомъ «очагѣ», полки лучниковъ прямо назывались — صولاقلار «лѣвши». О лучникахъ-лѣвшахъ на мусульманскомъ Востокѣ см. еще B. Dorn, Das Asiatische Museum, St. Petersburg, 1846, 455.

[2]) См. хотя бы Delbrück, I, 91 и 162 и Oman, 195.

[3]) Анонимъ (XXII, 4), 126—127. Маврикій (VI, 6), 133.

[4]) Персы и ранѣе слѣдовали этой тактикѣ. Амміанъ Марцеллинъ (XXV, 3, 4), описывая одно сраженіе, говоритъ: «заставивъ податься лѣвое крыло, непріятель стремительно сталъ насъ окружать и повелъ бой копьями и всякими метательными снарядами».

[5]) См. хотя бы Jähns, Kriegswissenschaften, 166 и Oman, 194. Ср. Маврикій (II, 1), 46 слѣд.

могутъ разумѣться лишь двѣ линіи, поставленныя одна за другой [1]). Этотъ порядокъ вполнѣ отвѣчаетъ дѣйствительности, какъ мы сейчасъ увидимъ.

Въ цѣляхъ комментарія, намъ нужно обратиться къ исторіи. Мы думаемъ, что можно указать у Прокопія примѣръ сраженія, въ которомъ персидскій полководецъ слѣдовалъ правиламъ, сообщеннымъ въ нашемъ трактатѣ. Прокопій особенно подробно описалъ одно сраженіе, данное Велисаріемъ персамъ, — именно сраженіе при Дарѣ (I, 13—14). Для поясненія выставленнаго текстомъ правила мы дадимъ краткій пересказъ его. Отмѣтимъ при этомъ, что инициатива боя [2]) все время находится въ рукахъ персовъ, что особенно даетъ возможность примѣнять теоретическія правила. Бой возникъ вслѣдствіе желанія персовъ завладѣть пограничнымъ римскимъ городомъ Дарою, важнымъ для римлянъ стратегическимъ положеніемъ. Римлянами командовалъ Велисарій, персами Перозъ. Войска сошлись съ восходомъ солнца [3]). Относительно построенія персовъ говорится только, что войско ихъ состояло изъ пѣхоты и конницы и что фронтъ ихъ фаланги былъ очень глубокъ. Сраженіе не начиналось до вечера; только тогда конный отрядъ, занимавшій правое крыло персовъ, напалъ на лѣвое крыло римлянъ; тѣ нѣсколько отступили, персы же не погнались за ними. Тогда римляне повернули обратно и въ свою очередь ударили на персовъ, которые не выдержали и отступили къ своей фалангѣ. Обѣ стороны заняли прежнія мѣста и остались въ выжидательномъ положеніи. Затѣмъ начинаются единоборства [4]), неудачныя для персовъ, послѣ чего, за наступленіемъ сумерокъ, оба войска расходятся на ночлегъ. На слѣдующій день, по прибытіи къ персамъ подкрѣпленій и по окончаніи не приведшихъ ни къ чему переговоровъ, войска снова выстраиваются другъ противъ друга. Персидскій полководецъ ставитъ въ строй лишь одну половину войска, другую же оставляетъ сзади, чтобы воины смѣняли другъ друга и такимъ образомъ сражались бы по-очереди; слѣдовательно, онъ раздѣлилъ войско на «двѣ главныя части». Кромѣ того, отрядъ «безсмертныхъ» онъ оставилъ въ резервѣ. Битва не начиналась до полудня; послѣ полудня,

---

[1]) О «первой линіи» персидскаго войска упоминаетъ и Амміанъ Марцеллинъ (XXIV, 6, 12).

[2]) Объ иниціативѣ см. Jähn, Kriegswissenschaften, 149. Ср. и Маврикій (VIII, 2), 188—189.

[3]) О выступленіи персовъ лишь по восходѣ солнца и объясненіе этимъ того факта, что парѳяне не дѣлали ночныхъ нападеній см. у Spiegel, III, 642.

[4]) Объ единоборствѣ см. Nöldeke, Tabari, 340 и Wüstenfeld, 65 слѣд. и 25 слѣд.

персы начали сраженіе, состоявшее въ перестрѣлкѣ стрѣлами [1]), при чемъ они дѣйствовали успѣшно благодаря тому, что имѣли возможность смѣнять другъ друга и сражаться свѣжими силами. Мало по малу стрѣлы начинаютъ истощаться, пускаются въ дѣло копья и завязывается рукопашный бой. Лѣвое крыло римлянъ сильно страдаетъ— туда въ значительныхъ силахъ ударяетъ правое крыло персовъ, которымъ удается опрокинуть римлянъ и обратить въ бѣгство. Правое крыло персовъ наступаетъ. Римляне пускаютъ въ дѣло задуманный ранѣе обходъ; это застигаетъ персовъ врасплохъ — часть перебита, часть съ большими потерями отступаетъ къ своей фалангѣ; римляне не преслѣдуютъ; оба войска снова становятся въ строй. Тогда персидскій полководецъ переводитъ на лѣвое крыло значительное число воиновъ и «безсмертныхъ», что, однако, замѣчено римлянами, значительно усиливающими свое правое крыло. Персы нападаютъ съ лѣваго крыла, обращаютъ римлянъ въ бѣгство (быть можетъ притворное), но снова попадаютъ при преслѣдованіи въ засаду — римскій отрядъ ударяетъ ихъ сбоку. Отступавшіе римляне возвращаются, персы оказываются между двухъ огней; тогда все ихъ войско бросается въ бѣгство и сраженіе оканчивается погромомъ персовъ [2]). Таковъ историческій примѣръ, въ своихъ деталяхъ весьма характерный. Передъ нами долгое время продолжающаяся перестрѣлка изъ луковъ, главный способъ веденія боя въ ту эпоху; когда стрѣлы истощаются, когда «слабѣетъ войско», переходятъ къ наступленію. Упорно наступавшее правое крыло разбито на голову и отступило — пускаютъ въ дѣло лѣвое крыло; при пораженіи оно не отступаетъ, чтобы снова напасть, а бѣжитъ, такъ какъ сраженіе приняло уже слишкомъ рѣшительный характеръ. Ходъ боя въ общихъ чертахъ согласуется съ правилами нашего текста.

Слѣдующія установленія излагаются въ видѣ краткихъ правилъ, которыя мы разсмотримъ въ ихъ постепенности. Первое правило касается заботливости полководца расположить войско такъ, чтобы солнце и вѣтеръ приходились въ тылъ. Правило извѣстное и рекомендуемое также византійцами [3]). Укажемъ лишь, что именно въ сраженіи при Дарѣ, на второй день боя, во время стрѣльбы изъ луковъ, когда

---

[1]) Köchly-Rüstow, 326, отмѣтили, что, вслѣдствіе примѣненія лука, битвы византійской эпохи имѣютъ совершенно современный характеръ, боя на разстояніи.

[2]) Относительно этого боя см. Oman, 27—29 (съ планомъ); Delbrück, II, 402; Köchly-Rüstow, II, 2, 326; Jähns, Kriegswissenschaften, 150, anm. 3. Въ сраженіи при Каллиникѣ, окончившемся побѣдой персовъ и описанномъ Прокопіемъ (I, 18) съ меньшими подробностями, рѣшительный ударъ наноситъ, повидимому, лѣвое крыло персовъ.

[3]) См. Маврикій (VIII, 2), 188.

вслѣдствіе удачнаго расположенія персы имѣли всѣ шансы на успѣхъ, поднявшійся противъ нихъ вѣтеръ препятствовалъ ихъ стрѣльбѣ и задерживалъ стрѣлы. Второе правило о вступленіи въ бой лишь въ случаѣ крайней необходимости, повторенное еще разъ въ концѣ отрывка, также имѣетъ общій характеръ; Прокопій (I, 14) влагаетъ въ письмо Велисарія къ Перозу замѣчаніе, по которому миръ является лучшимъ благомъ жизни, нарушающій его призываетъ бѣдствія на своихъ соплеменниковъ и наилучшій полководецъ тотъ, который войною стремится лишь возстановить миръ. Болѣе спеціальный характеръ носитъ третье правило, ограничивающее предшествующее: въ случаѣ неизбѣжности боя, затянуть его до конца дня. Въ Уѿн-ал-ахбāръ, въ той-же II-й книгѣ (153, 1—2), во второй главѣ, трактующей о лучшемъ времени для путешествія и войны, сообщается персидская поговорка, которой рекомендуется по возможности откладывать битву, въ случаѣ же невозможности избѣжать ея, сражаться въ концѣ дня. У Прокопія дважды (I, 14; II, 18) говорится о нападеніи персовъ около или послѣ полудня, хотя бы боевой строй былъ построенъ съ разсвѣта. При этомъ оба раза объясняется планъ персовъ: они откладываютъ бой потому, что сами обѣдаютъ около вечера, римляне же около полудня, и потому не могутъ оказать въ это время должнаго сопротивленія. Яснѣе, однако, это правило изложено у Анонима (XXXIII, 10) [1]), рекомендующаго вступать въ бой вечеромъ, чтобы показать, что войско такъ рвется въ бой, что не заботится о времени, на самомъ же дѣлѣ для того, чтобы въ случаѣ необходимости было легко отступить подъ покровомъ ночи. Въ слѣдующемъ правилѣ о томъ, чтобы дать свободу бѣглецамъ и не истреблять поэтому всего войска враговъ, мы видимъ прямое совпаденіе съ античной и византійской теоріями. Мы находимъ это правило и у Анонима (XXXIV, 4; XXXIX, 12) [2]), и у Маврикія (IX, 2) [3]), и во многихъ мѣстахъ у Прокопія, какъ по отношенію къ римлянамъ (I, 14, 18), такъ и къ персамъ (II, 8); мотивировка одна и та же—не доводить врага до крайности. На томъ же мотивѣ основано и слѣдующее правило—допускать врага къ водѣ [4]); съ другой стороны, отбивать воду надо тогда, когда войско нуждается въ ней, при чемъ мотивъ также приводится—стремясь получить воду, войско будетъ ожесточеннѣе бороться. Пра-

---

[1]) О. с. 164—165. Объ обѣдѣ персидскаго войска см. извѣстіе Амміана Марцеллина (XXIII, 6, 77) у Дестуниса, II, 128, пр. 7.

[2]) О. с. 166—167, 182—183.

[3]) О. с. 210.

[4]) Spiegel, III, 645 указалъ на любопытный пріемъ не мѣшать врагу переходить для сраженія черезъ рѣку и прослѣдилъ его исторически. Ср. также извѣстія о сраженіяхъ арабовъ и персовъ при Кус-ан-Нāтыфѣ и Бувейбѣ.

вила относительно прохода передовыми отрядами ровныхъ мѣстъ и остановки ихъ на возвышенностяхъ, равно какъ относительно скрыванія извѣстій объ арміи, находятъ параллели у Анонима (XVIII, 7) [1]), рекомендующаго занимать возвышенности, чтобы врагъ, занявъ ихъ, не задержалъ движенія войска; у Маврикія (I, 9) [2]), совѣтующаго обходить населенные пункты, чтобы враги не узнали состава войска; и у Прокопія (II, 18), у котораго Велисарій высказывается противъ объявленія своихъ намѣреній для того, чтобы вѣсть о нихъ не дошла до врага.

Типичны для эпохи правила о соотвѣтствіи численныхъ отношеній воюющихъ, о засадахъ и о ночныхъ нападеніяхъ. Въ правилѣ о численномъ соотвѣтствіи поражаетъ чрезвычайная осторожность—вести наступленіе, лишь превосходя врага въ три или четыре раза; принимать сраженіе съ оборонительной цѣлью, превосходя врага въ полтора раза,—иныя условія, очевидно, заставляютъ уклоняться отъ боя; лишь защита страны исключаетъ условія. У Анонима цѣлая глава (XXXIII) [3]) посвящена вопросу о томъ, когда нужно принять сраженіе и когда нѣтъ. По его мнѣнію, сравнивать надо: силу войскъ, качество людей, вооруженіе обѣихъ сторонъ и настроеніе воиновъ. При равныхъ силахъ, когда, по его мнѣнію, побѣда сомнительна, онъ рекомендуетъ истощеніе врага и ссылается на Велисарія. У Прокопія (I, 17) Аламундаръ, царь Саракиновъ, совѣтуетъ [4]) царю Каваду, даже при рѣшительномъ превосходствѣ надъ врагомъ, изводить его обманомъ и хитростями. Нашъ текстъ принимаетъ во вниманіе силу войска и качество людей, а въ концѣ его говорится также и о вооруженіи, именно, что нужно побѣждать легкимъ оружіемъ. Укажемъ далѣе, что, по Прокопію (I, 12), при Дарѣ войско римлянъ состояло изъ двадцати пяти тысячъ, персовъ—изъ сорока, а по присоединеніи подкрѣпленія въ десять тысячъ (I, 14) изъ пятидесяти тысячъ. Если эти цифры точны, то мы можемъ въ нихъ увидѣть нѣкоторое соотвѣтствіе съ нашимъ правиломъ. Изъ всѣхъ правилъ, однако, нашъ текстъ особенно подробно останавливается на двухъ вопросахъ: на засадѣ и ночномъ нападеніи; и это, думаемъ, не случайно. Анонимъ весьма подробно говоритъ о засадѣ (XL); нѣкоторые матеріалы можно также извлечь и изъ главы о стражѣ (VII) [5]). Онъ отмѣчаетъ необходимость ставить на стражѣ воиновъ, отличающихся особыми нравственными качествами (понятливыхъ, мужественныхъ и т. д.); указываетъ, что

---

[1]) О. с. 108—109.

[2]) О. с. 44.

[3]) О. с. 160—161 сл.

[4]) См. и Delbrück, II, 400.

[5]) О. с. 60—63, 182—187.

нужно для нихъ выбирать закрытыя мѣста; онъ упоминаетъ также и о желѣзныхъ капканахъ, какъ говоря объ укрѣпленіи лагеря (XXIX, 6) [1]), такъ и объ отступленіи и о задержаніи преслѣдующаго врага (XXXVIII, 5) [2]). Засадамъ посвящена вся IV-ая книга у Маврикія [3]): онъ рекомендуетъ завлекать врага ложнымъ отступленіемъ (2); совѣтуетъ устраивать скрытые рвы (3); отдаетъ особое предпочтеніе желѣзнымъ капканамъ (тамъ же); предлагаетъ находящимся въ засадѣ бросаться на врага сбоку (4); онъ же отмѣчаетъ необходимость ставить на стражу особо выдающихся людей (IX, 5). У Прокопія мы также имѣемъ достаточно примѣровъ засадъ (1, 3, 4; II, 25). Прибавимъ, что въ позднѣйшей мусульманской традиціи мы также находимъ ученіе о засадѣ, сходное съ приведенными правилами [4]): такъ же совѣтуется выбрать мѣсто у воды, находящіеся въ засадѣ такъ же должны молчать и не вспугивать дикихъ звѣрей и птицъ, даже нападеніе ихъ сравнивается съ пылающимъ огнемъ [5]). Наставленія относительно ночного нападенія, составляющія любимѣйшую тему византійскихъ военныхъ трактатовъ [6]), подробно разсматриваются и нашимъ трактатомъ. Они заслуживаютъ сравненія съ Анонимомъ (XXXIX) [7]) и Маврикіемъ (IX, 2) [8]). Анонимъ рекомендуетъ выбирать для этой цѣли добровольцевъ, пользоваться темной, не лунной и не звѣздной ночью [9]). Особенно же близко къ нашему тексту слѣдующее правило: рекомендуется послать съ обѣихъ сторонъ отряды съ трубами, которые бы громко трубили и этимъ вызывали бы у врага предположеніе, что съ этой стороны идетъ большое войско; кромѣ того, другіе воины этихъ отрядовъ должны кричать на языкѣ врага и призывать его къ бѣгству, что должно смутить непріятельское войско и обратить къ отступленію [10]). При этомъ сказывается осторожный характеръ эпохи:

[1]) О. с. 144—145.

[2]) О. с. 178—179.

[3]) О. с. 106 сл., 231.

[4]) Wüstenfeld, Das Heerwesen der Muhammedaner, 15.

[5]) Вставочная фраза о жарѣ и холодѣ указываетъ, быть можетъ, время, неблагопріятное для похода. У Дестуниса, I, 80 пр., приведено сообщеніе изъ Агаѳія, что персы не выступаютъ въ походъ зимою, и изъ Менандра, что персы обыкновенно вступали въ Персидскую Арменію около исхода Августа; ср. еще Spiegel, III, 643. О персидскомъ набѣгѣ въ началѣ Сентября см. у Амміана Марцеллина (XIV, 3, 3—4); о весеннемъ походѣ см. у него-же (XVIII, 4, 1).

[6]) См. Анонимъ, 330.

[7]) О. с. 178—183. Ср. XXXIII, 6, 162—163.

[8]) О. с. 205 сл.

[9]) О нападеніи Галловъ на персидское войско «темной и безлунной ночью» см. Амміанъ Марцеллинъ (XIX, 6, 7).

[10]) Характеризуя персовъ прекрасными воинами, Амміанъ Марцеллинъ пишетъ (XXIII, 6, 80), что «они забрасываютъ противника множествомъ лишнихъ словъ и издаютъ дикіе и свирѣпые возгласы».

этимъ путемъ отвлекаютъ врага въ противоположную сторону и, давая возможность отступленія, не вызываютъ его на крайности. Ту же осторожность, со сходными хитростями, рекомендуетъ и Маврикій, который отмѣчаетъ и опасность грабежа непріятельскаго лагеря. (VII, 15 и VIII, 2) [1]). Оба византійскіе трактата рекомендуютъ ночное нападеніе преимущественно какъ средство устрашенія врага.

Въ заключеніе этихъ правилъ полевой войны укажемъ еще, что въ той же главѣ той же книги ʿУюн-ал-ахбāръ (II, 144, 7 — 8), сообщается еще небольшой отрывокъ изъ книги Āйнъ, рекомендующій запасаться главнымъ образомъ провіантомъ и избѣгать лишней клади. Важность запастись провіантомъ отмѣчаютъ и византійцы [2]).

Переходя къ поліоркетическимъ правиламъ, укажемъ, что имъ удѣлено въ нашемъ трактатѣ значительно меньше мѣста [3]). Кромѣ того, эти правила тѣсно связаны съ другимъ вопросомъ, трактовавшимся и древними и византійскими писателями, и у послѣднихъ бывшимъ даже ихъ любимой темой [4]),—съ вопросомъ о лазутчикахъ. Въ нашемъ текстѣ собственно весь вопросъ сводится къ взятію крѣпости при помощи лазутчиковъ и измѣнниковъ. Предлагаются два пріема: сначала подсылать человѣка, который бы старался обманомъ склонить населеніе крѣпости къ сдачѣ, а затѣмъ пустить стрѣлу съ призывающимъ къ сдачѣ письмомъ, или наоборотъ. О призывѣ къ сдачѣ стрѣлой пишетъ и Маврикій (VIII, 1; объ осадахъ у него X, 1) [5]); лазутчики и шпіоны служатъ предметомъ подробныхъ разсужденій Анонима (XLI и XLII) [6]). О томъ же мы имѣемъ подробныя извѣстія и у Прокопія. Онъ сообщаетъ (I, 21) какъ общій фактъ, что и у римлянъ, и у персовъ, издавна существовалъ обычай содержать лазутчиковъ, переходившихъ къ врагу и развѣдовавшихъ [7]). У него же приводится примѣръ (II, 19), какъ Велисарій подослалъ въ крѣпость Сисавранонъ умнаго и довѣреннаго человѣка, который и склонилъ осажденныхъ къ сдачѣ. Повидимому, этотъ человѣкъ былъ по-

---

[1]) О. с. 146—147; 189.

[2]) Маврикій (VII, 8 и 11), 142—143. Въ Константинопольской рук. ʿУюн-ал-ахбāръ читается: «говорятъ персы въ книгѣ Āйнъ» (ср. тамъ-же, II, 186,10).

[3]) Нѣкоторыя замѣчанія о древней персидской поліоркетикѣ см. въ статьѣ M. Dureau de la Malle, Mémoire sur la poliorcétique des Perses (Mém. de l'Institut de France, Académie des inscriptions et belles-lettres, XVIII, Paris, 1849, II, 412—434). О древне-греческой поліоркетикѣ—Wescher, La poliorcétique des Grecs, Paris, 1867 (извлеченіе изъ введенія см. также Revue Archéologique, N. S., VIII année, XVI, 1867, 286—291).

[4]) Анонимъ, 331.

[5]) О. с. 178, 237.

[6]) О. с. 186—193.

[7]) См. напр. о римлянахъ—II, 15, о персахъ—II, 25.

дослань какъ шпіонъ, такъ какъ и далѣе онъ является у Прокопія (II, 28) находящимся въ сношеніяхъ съ римскими шпіонами [1]).

Приведенный комментарій даетъ намъ возможность сдѣлать нѣкоторые общіе выводы для характеристики сасанидскаго военнаго трактата. Изъ разсмотрѣнія правилъ можно видѣть что, во-первыхъ, трактатъ ни разу не даетъ фактовъ, которые можно было бы относить спеціально къ сасанидской Персіи, не даетъ условій мѣста, и, во-вторыхъ, что почти всѣ сообщенныя имъ правила находятъ себѣ подтвержденіе какъ въ современныхъ ему византійскихъ военныхъ трактатахъ, такъ и въ военныхъ традиціяхъ и событіяхъ, сообщаемыхъ Прокопіемъ. Болѣе того, нужно отмѣтить, что именно тѣ статьи, которыя составляли любимую тему византійскихъ военныхъ трактатовъ, особенно подробно разбираются въ нашемъ отрывкѣ. Такимъ образомъ возникаетъ мысль о возможности литературнаго общенія. Однако, если и допустить въ извѣстной степени его возможность, все же нужно признать, что оно не имѣло въ данномъ случаѣ отвлеченнаго характера; и приведенные нами примѣры примѣненія правилъ, и нахожденіе этого отрывка въ сасанидской «Книгѣ установленій», указываютъ на практическое значеніе содержанія текста. Кромѣ общаго, отвлеченнаго содержанія подобнаго рода трактатовъ, отсутствіе мѣстнаго элемента можетъ быть объяснено и случайностью—передъ нами все-таки отрывокъ трактата, а не цѣлое сочиненіе.

Въ заключеніе комментарія укажемъ, что въ современной византійской военной литературѣ имѣются указанія и спеціально на военное дѣло сасанидовъ. Изъ нихъ данныя Прокопія интересны именно для комментарія, такъ какъ отрывочны и самостоятельно полной картины не даютъ. Анонимъ, вообще не богатый примѣрами, все же упоминаетъ персовъ (XLI, 4) [2]),—говоря о лазутчикахъ, онъ сообщаетъ, что персы подослали однажды въ видѣ подарка триста рабовъ, которые на самомъ дѣлѣ были ихъ шпіонами. Но особенно нужно отмѣтить сообщенія Маврикія, у котораго вся XI-ая книга посвящена описанію пріемовъ войны другихъ народовъ. II-ая глава этой книги трактуетъ о томъ, какъ надо воевать съ персами [3]). Маврикій отмѣчаетъ стараніе персовъ сообразоваться съ правилами военнаго искусства;

---

[1]) О лазутчикахъ и перебѣжчикахъ въ войнахъ римлянъ съ персами см. нѣсколько примѣровъ у Амміана Марцеллина (XVI, 9, 3; XVIII, 5, 1 сл.; XIX, 5, 5; XXI, 13, 4). Характерные примѣры осады крѣпостей въ римско-персидскихъ войнахъ см. у того-же автора въ книгахъ XIX, XX (6—7, 11), XXIV (2).

[2]) О. с. 38, 188—189.

[3]) О. с. 254—260. О томъ, что сообщенія Константина Багрянороднаго (къ нимъ отсылалъ Kremer, Culturgeschichte, I, 205, anm. 2) тожественны сообщеніямъ Маврикія см. Jähns, Kriegswissenschaften, 172.

ихъ выносливость въ жаркихъ странахъ и непривычку къ холоду; описываетъ ихъ вооруженіе; говоритъ о ихъ боевомъ порядкѣ, раздѣляющемся на три части — середину, правое и лѣвое крылья и пр. При этомъ онъ, какъ и Прокопій, упоминаетъ у персовъ боевое построеніе фалангу. Его сообщенія заслуживаютъ вниманія при изученіи военнаго дѣла сасанидскаго времени.

V.

Въ той же второй книгѣ ʿУйун-ал-ахбāръ, въ главѣ о верховой ѣздѣ, приведены еще два отрывка изъ книги Āйнъ (165, 16 — 167, 3). Первый изъ нихъ касается стрѣльбы изъ лука, второй—игры въ поло. Содержаніе перваго слѣдующее.

«И читалъ я (еще) въ книгѣ Āйнъ: слѣдуетъ [1]) при обученіи стрѣльбѣ стрѣлами, чтобы обучающійся держалъ лукъ, прижимая его верхней частью своей лѣвой руки [2]), а стрѣлу, прижимая ее верхней частью своей правой руки [3]), и (чтобы) кисти (своихъ рукъ онъ прижималъ бы) къ груди, и смотрѣлъ бы на то мѣсто, гдѣ (находится) обучающій стрѣльбѣ. И слѣдуетъ [4]) водрузить лукъ, согнувъ нѣсколько рогъ его, и крѣпко ухватить его [5]) тремя пальцами, и согнуть указательный палецъ на тетиву, и держать въ двадцати трехъ, какъ бы въ шестидесяти трехъ, и крѣпко сжать три, и повернуть подбородокъ къ лѣвому плечу, и поднять голову, и опустить шею, и склониться съ лукомъ, и выпрямить спину, и опустить верхнюю часть руки, и натянуть лукъ приподнявшись (на сѣдлѣ), и оттянуть тетиву до уха, и поднять кверху глаза [6]), внимательно разсмотрѣть мѣсто (приложенія) острія стрѣлы [7]), не двигать зубами, не вращать глазами, не качать тѣла».

Стрѣльба изъ лука съ глубочайшей древности составляла одну изъ отличительнѣйшихъ особенностей населенія Ирана. Уже Геродотъ (I, 136) отмѣтилъ, что верховая ѣзда и стрѣльба изъ лука являлись одними изъ главнѣйшихъ предметовъ древне-персидскаго воспи-

---

[1]) Букв. хорошее дѣло.

[2]) Букв. въ лѣвой рукѣ своей, силой верхней части лѣвой руки.

[3]) Букв. въ правой рукѣ своей, силой верхней части правой руки.

[4]) Букв. хорошее дѣло.

[5]) Т. е. лукъ.

[6]) Букв. поднять глазные бѣлки. Ср. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи Сасанидской Персіи, СПБ., 1907, 12 и 39 (= ЗВО, XVIII, 124 и 151).

[7]) Въ текстѣ множ. число. Эту фразу мы ставимъ раньше послѣдующихъ согласно Конст. рук., въ Петерб. она заключаетъ описаніе.

танія. То же говоритъ и Страбонъ (кн. XV, гл. III, 18): по его словамъ, главнѣйшими предметами обученія персовъ отъ пяти до двадцати четырехъ лѣтъ, являются стрѣльба изъ лука, метаніе копья, верховая ѣзда. При этомъ, учителя собираютъ дѣтей для военныхъ упражненій въ опредѣленное мѣсто, гдѣ и учатъ ихъ[1]). Иранское преданіе тоже воспѣваетъ лучника: достаточно вспомнить знаменитаго стрѣлка Эрехшу[2]). Такой же распространенностью пользовалась стрѣльба изъ лука и въ сасанидской Персіи. Въ пехлевійскомъ романѣ объ Ардешīрѣ[3]) говорится, что герой, получившій прекрасный «фрахангъ», т. е. необходимое для рыцарской жизни образованіе, занимался, между прочимъ, при дворѣ персидскаго царя охотой со стрѣлой. Персидскихъ стрѣлковъ хвалитъ и Прокопій (I, 18)[4]). Амміанъ Марцеллинъ (XXV, 1, 13) отмѣчаетъ, что искусствомъ стрѣльбы изъ лука персы славились искони. На памятникахъ, возводимыхъ къ сасанидской эпохѣ, мы часто встрѣчаемъ лучниковъ и стрѣльбу изъ лука.

Въ переведенномъ нами отрывкѣ ясно выступаютъ два момента: положеніе стрѣлка передъ стрѣльбой и самая стрѣльба. Первый не возбуждаетъ особыхъ затрудненій. Прижавъ лукъ къ лѣвому боку, а стрѣлу къ правому, руки же держа у груди, обучающійся стрѣльбѣ смотритъ на учителя. Къ этому нужно прибавить, что какъ изъ

---

[1]) Ср. Christensen, 60. Примѣръ особаго умѣнья натягивать лукъ въ ахеменидское время см. у Геродота (III, 30; ср. Marquart, Ērānšahr, 155).

[2]) Послѣдняя статья по этому вопросу, гдѣ приведена и предшествующая литература—R. v. Stackelberg, Die iranische Schützensage, ZDMG, 58, 1904, 853—859. Табарī (Nöldeke, Tabari, 271—272) называетъ трехъ знаменитыхъ въ Персіи своими выстрѣлами изъ лука лицъ: Āришъ, Сӯхрā, Бахрāмъ Чубīнъ. Что касается до сасанидской эпохи, то здѣсь интересно отмѣтить хāджжīабāдскую надпись, касающуюся, по толкованію F. Müller'a (Die Pahlavi-Inschriften von Hādžiabād, WZKM, IV, 1892, 71—76), сооруженія особаго столба—мишени для стрѣлъ царя (Шāпӯра I-го) и запрета какъ стрѣлять въ этотъ столбъ другимъ людямъ, такъ и становиться на тотъ камень, на который становился царь и на которомъ начертана надпись. Содержаніе этой надписи Browne (JRAS, 1900, 230) сближалъ съ разсказомъ арабскихъ историковъ о томъ, какъ персидскій военачальникъ Вахризъ намѣтилъ себѣ мѣсто погребенія выстрѣломъ изъ лука. Лукъ является и въ символикѣ древне-персидскаго искусства—ср. E. Drouin, Observations sur les monnaies à légendes en pehlvi et pehlvi-arabe, Paris, 1886, 10, n. 1 (изъ Revue Archéologique).

[3]) Th. Nöldeke, Geschichte des Artachšīr i Pāpakān aus dem Pehlevi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen von—(Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen herausgegeben von A. Bezzenberger, Göttingen, 1878, 22—70), 38—39. О воспитаніи въ сасанидскую эпоху см. J. J. Modi, Education among the ancient Irânians, Bombay, 1905.

[4]) Относительно сообщаемаго Прокопіемъ способа вычисленія боевыхъ потерь персами при помощи стрѣлъ ср. Whitley Stokes, On an ancient method of computing losses in war, The Academy, XLVI, 1895, 134—135 и J. Taylor, An ancient method of computing losses in war, ib. 216—217.

упоминанія этого отрывка въ главѣ о верховой ѣздѣ, такъ и изъ отличительныхъ особенностей лучной стрѣльбы того времени, преимущественно конной, стрѣлокъ является всадникомъ. Стрѣльба описывается подробнѣе. Лукъ ставится въ позицію, при чемъ слегка сгибаются «рога» его, т. е. оконечности [1]); лукъ, слѣдовательно, нѣсколько раздвигается. Далѣе, стрѣлокъ крѣпко обхватываетъ его тремя пальцами лѣвой руки; большой и указательный пальцы придерживаютъ стрѣлу [2]). Указательный палецъ правой руки рекомендуется склонить на тетиву. Слѣдующія фразы: «и держать въ двадцати трехъ какъ бы въ шестидесяти трехъ, и крѣпко сжать три», совершенно непонятны безъ комментарія. Прежде всего отмѣтимъ, что чрезвычайно важное при стрѣльбѣ изъ лука положеніе правой руки, цѣлящей и натягивающей тетиву, не опредѣлено пока текстомъ. Далѣе, такъ какъ правило рекомендуетъ «держать», и при этомъ слѣдуетъ непосредственно за указаніемъ на тетиву, то возникаетъ мысль, что мы здѣсь именно и имѣемъ дѣло съ важнѣйшимъ въ лучной стрѣльбѣ пріемомъ. Вопросъ въ томъ, что означаютъ эти два числа: двадцать три и шестьдесятъ три. Ничего другого, по нашему мнѣнію, они означать не могутъ, какъ такъ называемую «дактилономію», счетъ по пальцамъ. Исходя далѣе изъ мысли, что передъ нами текстъ въ основѣ своей персидскій, мы должны отыскать въ персидской же литературѣ данныя для рѣшенія нашего вопроса. Персидской дактилономіи были посвящены, между прочими, статьи Саси, Рёдигера и Гийяра [3]).

---

[1]) Schwarzlose, o. c. 267 (у него же о лукѣ и стрѣлахъ у древнихъ Арабовъ, 246—319; ср. еще о стрѣлахъ A. Fischer, Pfeile aus Nab'-Holz, ZDMG, 58, 877—887, 903). О лучной стрѣльбѣ на мусульманскомъ Востокѣ, кромѣ общихъ замѣчаній въ книгѣ G. A. Hansard, The book of archery, London, 1841, 26, 31, 34, 119—125, 130—138, см. еще статью Hammer'a въ Ersch-Gruber, Allgemeine Encyclopädie, XI, 298 и его-же Ueber Bogen und Pfeil (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe, B. IV, 1853, 1—35) и каталогъ Münster'a, 22—25; о стрѣльбѣ на константинопольскомъ Ок-мейданѣ см. J. Karabacek въ Jahresheite des oesterreichischen Archäologischen Institutes in Wien, IV, 1901, 61—70 (Nachträgliches zu dem vorstehenden Aufsatze, т. е. къ статьѣ E. v. Stern, Der Pfeilschuss des Olbiopoliten Anaxagoras, 57—61). Богатый матеріалъ въ восточныхъ источникахъ еще ждетъ изслѣдователя.

[2]) См. изображеніе хотя бы на сасанидскомъ блюдѣ—A. de Longpérier, Oeuvres, I, Paris, 1883, 89 или M. Jähns, Entwickelungsgeschichte der alten Trutzwaffen, Berlin, 1899, Taf. XXXVIII, 7.

[3]) S. de Sacy, De la manière de compter au moyen des jointures des doigts, usitée en Orient (JA, III, 1823, 65—71); Rödiger, Ueber die im Orient gebräuchliche Fingersprache für den Ausdruck der Zahlen (Jahresbericht der deutsch. morgenl. Gesellschaft für das Jahr 1845, Leipzig, 1846, 111—129, съ указаніемъ западныхъ матеріаловъ); St. Guyard, Chapitre de la préface du Farhangi Djehangiri sur la dactylonomie (JA, VI série, XVIII, 1871, 106—125). См. также Mohl, Le livre des rois, II,

Во введеніяхъ двухъ извѣстныхъ персидскихъ ферхенговъ—въ Ферхенг-и-Джехāнгīрī и въ Ферхенг-и-Рашīдī сохранилась интересная цитата о дактилономіи изъ рисāлэ Шереф-ад-дīна ʿАлī Іездī XV-го вѣка, при чемъ въ ней какъ примѣры приводятся стихи болѣе древнихъ поэтовъ—Фирдаусī и др. Въ нашу задачу входитъ опредѣленіе по этимъ матеріаламъ положенія пальцевъ при выраженіи ими двухъ чиселъ: двадцать три и шестьдесятъ три. У персовъ, въ противоположность системѣ, господствовавшей на Западѣ и у арабовъ [1]), правая рука выражала единицы и десятки, а лѣвая сотни и тысячи; при этомъ, мизинецъ, безыменный и средній пальцы правой руки выражали единицы, а указательный и большой—десятки. Для выраженія [2]) числа 3 мизинецъ, безыменный и средній пальцы плотно прижимаются къ ихъ основаніямъ [3]),—нашъ текстъ тоже прибавляетъ: «крѣпко сжать три». Изъ разнообразныхъ положеній, которыя принимаютъ два первыхъ пальца при выраженіи десятковъ, двадцать и шестьдесятъ чрезвычайно сходны: двадцать выражается тѣмъ, что большой палецъ подкладывается подъ нижній суставъ указательнаго, а шестьдесятъ тѣмъ, что большой палецъ подкладывается подъ второй суставъ указательнаго. Нашъ текстъ рекомендуетъ держать въ двадцати трехъ какъ бы въ шестидесяти трехъ, т. е. даетъ такое положеніе, когда большой палецъ подкладывается не подъ суставы, а подъ сочлененіе суставовъ, вѣроятно для того, чтобы пропустить тетиву. Итакъ, принципъ счета по пальцамъ, изложенный въ позднихъ персидскихъ ферхенгахъ и подтверждаемый стихами болѣе раннихъ персидскихъ поэтовъ, можетъ быть отодвинутъ въ ещё болѣе древнюю эпоху, ко времени Сāсāнидовъ. Прибавимъ, что по лексическимъ даннымъ, въ персидскомъ языкѣ слово «шестьдесятъ» [4]) означаетъ также: большой палецъ, натягивающій тетиву лука; кольцо, надѣваемое на этотъ палецъ для натягиванія тетивы; вообще—стрѣлу и лукъ; наконецъ, такой способъ натягиванія лука, когда тетиву тянутъ большой и указательный пальцы.

1842, préface, II—III, A. Marre, объ арабской поэмѣ Шемс-ад-дīна Маусилī, касающейся дактилономіи въ Bullettino di Bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, t. I, Ottobre, 1868 (указано у Guyard) и Dozy, SDA, II, 147—148 (кромѣ статей Sacy и Rödiger'a, указаны мѣста въ восточныхъ текстахъ).

[1]) Guyard, 107.

[2]) Rödiger, 114; 116,14 — 16; 116,26 — 117,5; 117,12 — 14. Guyard, 111,4 — 6; 112,3 — 9; 113,2 — 3; 117, 118.

[3]) نيك نزديك اصول.

[4]) شست, см. словарь Vullers'a, II, 425; ср. и Rödiger, 128. Лугат-и-Фурсъ даетъ лишь значеніе «стрѣла» (Asadi's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs, herausgegeben von P. Horn, Berlin, 1897, 11,5).

Вопросъ о лукѣ и стрѣлахъ получилъ особое развитіе въ послѣднее время, и притомъ не только съ феноменологической, но и съ методологической стороны. Къ изученію лука и стрѣлъ былъ приложенъ такъ называемый географическій методъ народовѣдѣнія и изслѣдованіе ихъ распространенія и формъ является однимъ изъ основаній для культурной классификаціи по матеріальнымъ признакамъ [1]). Однимъ изъ результатовъ сравнительнаго изслѣдованія явилось установленіе различныхъ способовъ натягиванія тетивы, которыя сводятся къ пяти главнѣйшимъ [2]). При первомъ способѣ, стрѣла и тетива отводятся концомъ большого пальца и первымъ и вторымъ суставами согнутаго указательнаго; при второмъ, отведенію тетивы помогаютъ еще третій и четвертый пальцы; при третьемъ, почти несогнутый указательный и средній пальцы тянутъ тетиву, а большой слегка нажимаетъ на стрѣлу; при четвертомъ способѣ, названномъ «присредиземнымъ», по тѣмъ народамъ, у которыхъ онъ преимущественно употребляется и употреблялся, тетива натягивается концами указательнаго и средняго пальцевъ, къ которымъ иногда присоединяется и безыменный, стрѣла же лежитъ между указательнымъ и среднимъ; при пятомъ и послѣднемъ способѣ, названномъ «монгольскимъ», вслѣдствіе особаго распространенія его у племенъ монгольской расы, тетива тянется большимъ пальцемъ, указательный же, нажимая сверху на ноготь большого, вмѣстѣ съ нимъ держитъ стрѣлу.

Переходя теперь къ предложенному въ нашемъ текстѣ способу, мы можемъ увидѣть, что описанное въ немъ положеніе пальцевъ вполнѣ соотвѣтствуетъ пятому способу, употреблявшемуся также и въ Персіи. У Шардена [3]) сохранилось любопытное описаніе персидскихъ игръ и развлеченій, среди которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ стрѣльба изъ лука. Онъ описываетъ способъ натягиванія тетивы до уха большимъ пальцемъ правой руки, на который для предосторожности отъ порѣза одѣвается кольцо изъ рога, слоновой кости или жадеита.

---

[1]) Объ этомъ см. напр. S. Günther, Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Völkerkunde, Stuttgart, 1904, 46—47. О лучной стрѣльбѣ съ точки зрѣнія баллистики см. статьи K. E. Ranke, Ballistisches über Bogen und Pfeil, Globus, 83, 1903, Nr 22—23, 345—348, 365—379 и E. Mylius, Die Theorie des Bogenschiessens, Archiv für Anthropologie, N. F., III, H. 3, 1905, 219—226.

[2]) Предложено у Morse, o. c., современные народы 145 сл., древніе народы—164 сл., таблица классификаціи 195—197; развито у F. Luschan, Vortrag über Bogenspannen, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1891, Berlin, (670)—(678). Принято въ общемъ сочиненіи у Jähns, Trutzwaffen, 292—293; по русски у Анучина, 32 сл. Ср. еще O. M. Dalton, The treasure of the Oxus, London, 1905, 56—57.

[3]) Chardin, Voyages en Perse, nouv. éd. par L. Langlès, III, Paris, 1811, 437—439.

Уже Морзъ [1]) отнесъ древнихъ персовъ къ народамъ, пользовавшимся пятымъ способомъ, основываясь на двухъ, впрочемъ, не особенно ясныхъ примѣрахъ. Мы можемъ указать болѣе очевидный примѣръ: близкое по времени къ нашему тексту изображеніе коннаго лучника, натягивающаго тетиву тѣмъ способомъ, который предлагается текстомъ. Это—блюдо Эрмитажа, возводимое къ сасанидской эпохѣ или ко времени близкому [2]). Всадникъ, стрѣляющій повернувшись, держитъ правую руку такъ, какъ рекомендуется нашимъ трактатомъ. Итакъ, общеупотребительную въ мусульманской Персіи во время Шардена систему стрѣльбы изъ лука, мы можемъ возвести къ сасанидской эпохѣ [3]).

Слѣдующія предписанія нашего текста не представляютъ особыхъ затрудненій; заслуживаетъ упоминанія лишь оттягиваніе тетивы до уха, о чемъ, какъ мы уже говорили, упоминаетъ и Шарденъ. У Прокопія (I, 1) сохранилось описаніе современныхъ ему лучниковъ, которыхъ онъ хвалитъ за то, что они умѣютъ притягивать тетиву ко лбу до праваго уха. Мы имѣемъ еще матеріалъ для сопоставленія въ небольшомъ разсужденіи о лучной стрѣльбѣ, дошедшемъ до насъ въ приложеніи къ трактату византійскаго Анонима [4]). Онъ совѣтуетъ учиться стрѣлять какъ въ спокойномъ положеніи, такъ и въ движеніи, противъ врага, какъ стоящаго на мѣстѣ, такъ и двигающагося; натягивать тетиву онъ предлагаетъ тремя средними пальцами, либо двумя изъ нихъ,—большимъ пальцемъ, положеннымъ на указательный, или обратно,—эти пальцы, по его мнѣнію лучше тянутъ тетиву и пускаютъ стрѣлу съ большей силой; наконецъ, онъ совѣтуетъ натягивать лукъ, отводя тетиву либо къ груди, либо къ шеѣ, либо къ уху,—послѣдній способъ даетъ стрѣлѣ наилучшій полетъ. Итакъ, мы видимъ, что въ VI-мъ вѣкѣ распространенный въ Греціи [5]) способъ натягивать тетиву тремя средними пальцами уступаетъ мѣсто иному способу, восточному, который рекомендуется въ сасанидское время.

---

[1]) О. с. 183—184 (ссылаясь, между прочимъ, на вышеупомянутое сасанидское блюдо, изданное у Longpérier).

[2]) Изданіе см. въ Отчетѣ Имп. Археологической Комиссіи за 1867 г., табл. III, 1—3, с. 154—155, у А. Н. Оленина, Археологическіе труды, II, СПБ., 1882, табл. XXVIII (объясненіе не отвѣчаетъ изображенію, 180—181) и въ изданіи Восточное Серебро. Атласъ древней серебряной и золотой посуды восточнаго происхожденія, найденной преимущественно въ предѣлахъ Россійской Имперіи, СПБ., 1909, табл. XXXIII.

[3]) О неопредѣленности времени перехода населенія передней Азіи отъ натягиванья тетивы тремя средними пальцами къ «монгольскому» пріему, см. F. Luschan, Ueber den antiken Bogen, Festschrift für O. Benndorf, Wien, 1898, 196.

[4]) О с. 198—209.

[5]) Luschan, Ueber den antiken Bogen, 196.

VI.

Другой отрывокъ, касающійся игры въ поло, имѣетъ слѣдующее содержаніе.

«И читалъ я (еще) въ книгѣ Аīнъ о наилучшемъ ударѣ саўльджāномъ [1]), что (слѣдуетъ) прежде всего ударять шаръ быстрымъ [2]) ударомъ, повертѣвъ при этомъ рукой у уха и склонивъ саўльджāнъ до нижней части груди; и (слѣдуетъ), чтобы ударъ направлялся сбоку, осторожно, внимательно, тщательно, и (слѣдуетъ) пользоваться исключительно остріемъ (саўльджāна) и защищать путь шара до конечной цѣли. Затѣмъ (нужно) гнать шаръ съ его мѣста и стараться ударить его подъ подпругой лошади со стороны верхней части ея груди, съ умѣренной силой, и (при этомъ) стараться достигнуть цѣли и побѣдить; и не пытаться, ударяя мячъ, помогать кнутомъ, и не задѣвать земли саўльджаномъ, и, пользуясь имъ, по неумѣнію, не разбить его, и не ранить ногъ лошади, и (слѣдуетъ) остерегаться повредить того, кто скачетъ вмѣстѣ по майдāну, и хорошо управлять лошадью при быстромъ ея бѣгѣ, и при этомъ остерегаться паденія и удара, и не давать мѣста гнѣву, брани, раздраженію, спору, и остерегаться забросить шаръ на крышу дома, даже если бы можно было купить шесть шаровъ за дирхемъ, и не гнать зрителей и сидящихъ на стѣнахъ майдāна, потому что ширина майдāна для того только и сдѣлана въ шестьдесятъ локтей, чтобы не наскочить и не сбить сидящихъ на стѣнѣ его».

Отрывокъ этотъ относится къ военной игрѣ, конной игрѣ въ мячъ, типичной для сасанидской эпохи. Въ упомянутомъ уже пехлевійскомъ романѣ объ Ардешīрѣ [3]) игра въ мячъ составляетъ одно изъ главныхъ развлеченій. Подобно тому, какъ турниры западно-европейскаго средневѣковья, ипподромъ и бѣга на колесницахъ въ Византіи, конная игра въ мячъ является неотъемлемой частью жизни сасанидской Персіи. Перенесенная къ халифскому двору и далѣе, въ страны христіанскаго запада, она сохранялась долгое время и въ мусульманской Персіи, и въ странахъ, подчинившихся вліянію персидской культуры. Подробный очеркъ исторіи этой игры при дворахъ мусульманскихъ правителей былъ данъ съ обычнымъ мастерствомъ еще Катрмеромъ [4]), а позже общую исторію этой игры изложили Юль и

---

[1]) Особаго рода палка, употреблявшаяся при игрѣ въ поло.

[2]) Dozy, SDA, I, 391 и Schwarzlose, 242.

[3]) О. с. 38—39, 67.

[4]) E. Quatremère, Histoire des sultans mamlouks, I, 1, Paris, 1837, 121—132.

Бёрнеллъ [1]). Изъ историческихъ данныхъ выясняется, что введеніе этой игры подъ ея теперешнимъ названіемъ въ Европу—есть введеніе вторичное. Она уже была извѣстна въ средніе вѣка, но подъ другимъ названіемъ [2]). Названіе это изслѣдователи производятъ отъ персидскаго слова «чаугānъ», означающаго особаго рода палку съ загнутымъ концомъ, употреблявшуюся при этой игрѣ и называвшуюся у арабовъ «саўльджānъ» [3]). Что касается до происхожденія игры, то она, повидимому, есть индо-персидское изобрѣтеніе—по крайней мѣрѣ въ

---

[1]) H. Yule and A. C. Burnell, Hobson-Jobson, a glossary of colloquial anglo-indian words and phrases, London, 1886, 145—147, 544—545, New Edition, 1903, ib. 190—193, 719—720. Ср. также Kremer, Culturgeschichte, I, 142; II, 53, 75—76. Къ собраннымъ у Quatremère'a извѣстіямъ можно еще прибавить сообщеніе арабскаго писателя XIII-го вѣка Ибн-'Абд-аз-Захира (В. Г. Тизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой Орды, I, СПБ., 1884, 50 и 59, о томъ, что при дворѣ султана Бейбарса было два спеціально назначенныхъ дня для игры въ мячъ: вторникъ и суббота, а также извѣстіе объ игрѣ въ поло у Монголовъ въ запискѣ Мэнхуна (Труды Восточнаго Отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества, IV, 234). На распространенность игры въ Персіи въ болѣе позднее время (XV в.) указываетъ хотя-бы названіе мистической поэмы 'Āрифи — گوی و چوگان.

[2]) O chicane на Западѣ см. Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, X, Niort, 1887, Dissertation VIII, De l'exercice de la chicane ou du jeu de paume à cheval, 29—31 и новѣйшее сочиненіе J. J. Jusserand, Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France, 2-me édition, Paris, 1901, 314—320.

[3]) Yule-Burnell, согласно Бехāр-и-'Аджемъ, производятъ слово «чаугānъ» (چوگان) отъ «чўльгānъ» (چولگان) возводимому къ слову «чўль» (چول), «согнутый», что по ихъ мнѣнію подтверждается арабской формой «саўльджānъ» (صولجان). Впрочемъ они допускаютъ и другое словопроизводство (отъ пракритскаго слова; ср. еще Fränkel, 291). Въ Византіи эта игра называлась τζυκάνιον, играть въ нее τζυκανίζειν, ристалище τζυκανιστήριον (Du Cange, Glossarium mediae Graecitatis, II, Lugd., 1576), во Франціи—chicane (Fr. Michel, Etudes de philologie comparée sur l'Argot, Paris, 1856, 108—109 и M. Devic, Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale, Paris, 1876², 28—29), въ Португаліи—choca (Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe, Leyde, 1869, 254), въ Германіи schaggūn (Al. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger, I, Leipzig, 1889, 541, anm. 2; см. сомнѣнія, впрочемъ мало основательныя, у K. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, II, Wien, 1897³, 164, anm. 2). Отъ этого-же слова происходитъ и русское «чеканъ», родъ оружія въ видѣ молота и знакъ начальническаго достоинства (Висковатовъ, Историческое описаніе одежды и вооруженія русскихъ войскъ, I, СПБ., 1841, 67 и рис. 71 и изображенія у Э. Ленца, Опись собранія оружія графа С. Д. Шереметева, СПБ., 1895, табл. X; слово «чаугānъ», по Yule-Burnell, также имѣетъ значеніе знака начальническаго достоинства), а равно и особое орудіе—молоточекъ, служившій для работы при извѣстномъ металлическомъ производствѣ, наз. «чеканнымъ» (repoussé), молоточекъ, отъ котораго получило названіе и самое производство (объ измѣненіяхъ этого слова въ славянскихъ языкахъ см. Miklosich, Die türkischen Elemente in südost- und osteuropäischen Sprachen, Wien, 1884, 38 и Nachtrag, I Hälfte, 22 и 2 Hälfte, 94).

Персіи еще эпическіе герои изображаются играющими въ палочный мячъ. Въ статьѣ Моди [1]) приведены извлеченія изъ Шāхнāмэ, относящіяся къ этой игрѣ: въ нее играютъ какъ древніе цари—Лохрāспъ, Сіявушъ, такъ и историческія лица—основатель сасанидской династіи Ардешīръ. Въ Константинополь игра была введена во всякомъ случаѣ не позже начала VIII-го вѣка; подробное-же описаніе ея мы находимъ у Киннама (конецъ XII-го вѣка) [2]). Миніатюры позднѣйшихъ персидскихъ рукописей часто изображаютъ эту игру и ими можно провѣрить предлагаемыя нашимъ текстомъ правила; мы видимъ всадниковъ, вертящихъ передъ ударомъ молоткомъ около уха, потомъ сгибающихъ его внизъ къ лошадиной подпругѣ, ударяющихъ держа руку у груди лошади, во весь опоръ скачущихъ по майдану и пр. [3]). У Шардена [4]) сохранилось описаніе и этой игры. По его разсказу, цѣль игры—провести шары между столбами на концѣ площади, при чемъ противная партія останавливаетъ шары и отгоняетъ ихъ; особымъ достоинствомъ считается ударять шаръ на галопѣ, тогда какъ тѣ игроки, которые ударяютъ шаръ, останавливаясь или при ѣздѣ шагомъ, вызываютъ насмѣшки; такъ какъ молотокъ коротокъ, то игроку нужно согнуться ниже сѣдельной луки.

Распространенностью этой игры въ сасанидской Персіи объясняется и присутствіе описанія ея въ Āīн-нāмэ. Ранѣе, мы уже проводили аналогію между этой книгой и позднѣйшей Āīн-и-Акбарī. Теперь отмѣтимъ, что и въ сочиненіи Абӯ-л-Фазля до насъ дошла небольшая статья, трактующая объ этомъ же предметѣ. Во второй части, посвященной военной организаціи, въ «установленіи о развлеченіяхъ» [5]), предшествующемъ «табели о рангахъ», разсказывается и объ игрѣ въ поло. Тутъ указывается два способа: одинъ состоитъ въ томъ, чтобы медленно двигать шаръ отъ середины майдāна къ столбамъ, между которыми и надо провести его; другой—чтобы, осторожно намѣтивъ, сильно ударить шаръ, быстрѣе прочихъ скакать за нимъ

---

[1]) J. J. Modi, The game of ball-bat (Chougân Gui) among the ancient Persians, as described in the epic of Firdousi, Bombay, 1890. Ср. его-же, Education etc., 20—36.

[2]) Очеркъ игры въ поло въ Персіи даетъ теперь Major P. M. Sykes, Ten thousand miles in Persia or eight years in Irán, London, 1902, 334—344, Chapter XXIX, Polo in Persia (со снимками съ двухъ миніатюръ).

[3]) Отмѣчаемъ рукопись поэмы Гуй-у-чаўгāнъ, хранящуюся въ Имп. Публичной Библіотекѣ, написанную шахомъ Тахмаспомъ I-мъ въ 931 г. Х. (1524—5) и содержащую рядъ рисунковъ, изображающихъ игру въ поло и нарисованныхъ весьма тщательно. Объ этой рукописи см. B. Dorn, Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg, 1852, 384, № 441.

[4]) О. с. III, 181—182, 440.

[5]) آئين نشاطبازى; текстъ 214,18—215,15; переводъ 297—298.

и отбросить обратно. Тутъ приводятся также различные способы удара. Итакъ, присутствіе статьи объ игрѣ въ поло въ Ā̄ин-нāмэ является вполнѣ понятнымъ и находитъ себѣ аналогію въ позднѣйшей персидской литературѣ, въ сочиненіяхъ однороднаго содержанія.

Значеніе этой игры въ сасанидской Персіи отразилось и въ позднѣйшихъ арабскихъ преданіяхъ. Въ Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ (369, 4—371, 3) [1]) сохранилось любопытное извѣстіе объ обмѣнѣ подарками Хосроя Парвēза и греческаго царя — въ концѣ этого извѣстія имѣется упоминаніе объ игрѣ въ поло. Возможно, что это извѣстіе, дошедшее въ арабскомъ сочиненіи аббасидской эпохи, восходитъ къ какому-нибудь арабскому же пересказу персидскаго текста сасанидскаго времени. Хотя мы и не считаемъ его прямымъ историческимъ источникомъ, но усматриваемъ въ немъ черты, характерныя для исторіи быта: мы видимъ въ немъ имѣющія извѣстное реальное основаніе и довольно распространенныя въ народѣ преданія о диковинкахъ въ сокровищницахъ Хосроевъ. Богатства сасанидской казны поразили вниманіе арабовъ при завоеваніи столицы персидскаго государства. Эти богатства были въ значительной степени результатомъ высокаго развитія въ странѣ художественной и промышленной дѣятельности, на продолжительное время пережившей паденіе государства, а также широкаго культурнаго общенія съ сосѣдними народами. Поэтому, мы, въ виду характерности разсказа, даемъ въ нижеслѣдующихъ строкахъ переводъ всего извѣстія, хотя нашей цѣли отвѣчаетъ лишь конецъ его.

«Неслыханный подарокъ сдѣлалъ Эбервēзъ царю Рӯма изъ за борьбы съ Бахрāмомъ Чӯбīномъ. Хотя (Эбервēзъ) прежде соперничалъ съ Рӯмомъ, онъ отправилъ (къ царю его) посла съ просьбой о помощи. И послалъ онъ сто турецкихъ слугъ, отборныхъ какъ по внѣшнимъ, такъ и по внутреннимъ качествамъ; въ ушахъ у нихъ были золотыя серьги съ привѣшенными къ нимъ жемчужными зернами; они ѣхали на верховыхъ животныхъ съ золотыми сѣдлами, усыпанными яхонтами и изумрудами. И послалъ онъ съ нимъ (т. е. съ посломъ) столъ изъ амбры, размѣромъ въ три локтя, кругомъ обдѣланный жемчугомъ; у стола—три золотыя ножки: одна представляла собою ногу льва съ лапой, другая ногу оленя съ копытомъ, третья—лапу орла; въ лапѣ льва былъ зеленый яхонтъ, подъ копытомъ оленя—красный яхонтъ, въ лапѣ орла—куропатка изъ лапись-лазули, глаза которой были изъ красныхъ, ярко блиставшихъ краснымъ цвѣтомъ яхонтовъ. Посреди стола стояли: чаша изъ прекраснаго Іеменскаго

---

[1]) Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898.

оникса размѣрами въ пядень въ ширину и длину, наполненная краснымн яхонтами, и золотая корзина съ сотней большихъ жемчужинъ, каждая жемчужина вѣсомъ въ «мискāль» [$1^3/_7$ драхмы], и съ сотней малыхъ жемчужинъ, каждая жемчужина вѣсомъ въ «мискāль» [1]), и съ сотней колецъ изъ золота, украшенныхъ драгоцѣнными камнями, съ клѣтками наверху; внутри клѣтокъ были мускусъ и амбра. Послы Эбервīза передали этотъ подарокъ царю Рӯма и тотъ помогъ ему, и послалъ двадцать тысячъ всадниковъ, вооруженныхъ съ головы до ногъ, два милліона динаровъ для уплаты войску, тысячу тканыхъ одеждъ, двадцать дѣвушекъ—дочерей славянскихъ вождей, въ одеждахъ [собств. «каба»—особый видъ одежды [2])] изъ украшеннаго фигурами птицъ атласа [3]),—въ ушахъ у нихъ были золотыя серьги, украшенныя жемчугомъ и яхонтами, а на головахъ діадемы изъ драгоцѣнныхъ камней; кромѣ того—двадцать верховыхъ животныхъ, на каждомъ изъ которыхъ былъ крестъ; каждый крестъ сопровождали—тысяча всадниковъ, тысяча вьючныхъ лошадей, тысяча «шихрī» [особая порода лошадей [4])], тысяча муловъ, тысяча благородныхъ коней—съ позолоченными лошадиными и ослиными сѣдлами, съ уздечками изъ литого золота, съ позолоченными вьючными сѣдлами, съ попонами на туловище и на голову изъ атласа, вышитаго золотомъ и жемчугомъ; мулы нагружены были «сундусомъ», «истабракомъ» [сорты тканей], золотомъ, жемчугомъ. Затѣмъ онъ послалъ золота, размѣромъ съ «джерībъ» [опредѣленная мѣра] земли; между прочимъ—золотую пальму, листья которой были сдѣланы изъ изумруда, плоды — изъ жемчуга, вѣтки—изъ краснаго яхонта, корни вѣтокъ — изъ оникса; и послалъ ему также милліонъ жемчужинъ, каждая жемчужина стоимостью въ тысячу динаровъ, и милліонъ дирхемовъ вѣсомъ [5]) въ милліонъ «хус-

---

[1]) Оба стоящихъ въ текстѣ слова دُرّة и لُؤلُؤة означаютъ вообще жемчужину; въ частности же دُرّة примѣняется къ большимъ жемчужинамъ, а لُؤلُؤة къ малымъ (см. Clément Mullet, Essai sur la minéralogie arabe, JA, IV série, XI, при словѣ perle). Размѣры жемчужины вообще не вліяютъ на ея вѣсъ, а потому жемчужины разныхъ размѣровъ могутъ имѣть одинъ и тотъ же вѣсъ.

[2]) О قبّاء см. Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, 1845, 352—362 и его же, SDA, II, 307.

[3]) Въ текстѣ стоитъ слово ديباج, которое чаще переводится «парча»; переводя атласъ, мы слѣдуемъ J. Karabacek, Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe, Mittheilungen des kais.-königl. Oesterreichischen Museums für Kunst und Industrie, Juni, 1879, 346 слѣд.

[4]) См. экскурсъ о «шихрī» въ глоссаріи къ изданію арабскихъ географовъ, BGA, IV, 277—278.

[5]) Въ текстѣ مثاقيله, мн. отъ مثقال, слово, которое означаетъ *опредѣленный* вѣсъ. При сохраненіи буквальнаго значенія смыслъ этого мѣста не вполнѣ понятенъ.

раванійскихъ» динаровъ. Все это принесли и извинились за незначительность подарковъ. Въ день Нӣрӯза на слѣдующій годъ царь Рӯма отплатилъ (Эбервӣзу) всадникомъ изъ золота на серебряномъ конѣ [букв. «шихрӣ»]; глаза у коня были изъ бѣлаго оникса, съ чернымъ зрачкомъ, а челка, грива и хвостъ изъ черныхъ волосъ. Въ рукѣ у всадника былъ золотой «саӯльджа̄нъ» [1]), а рядомъ съ нимъ серебряный «майда̄нъ» [пристанище], посреди котораго находился шаръ изъ краснаго корналина. «Майда̄нъ» поддерживали два серебряныхъ быка. Конь мочился водой и когда она лилась, «саӯльджа̄нъ» ударялъ по шару и отбрасывалъ его на край «майда̄на»; при движеніи ихъ двигались быки и «майда̄нъ», а всадникъ быстро скакалъ [2])».

[1]) Производствомъ «саӯльджа̄новъ» изъ ивоваго дерева славился въ средніе вѣка на мусульманскомъ Востокѣ персидскій городъ Нихавендъ—см. BGA, V, 50,15 и Barbier de Meynard, Dictionnaire géographique de la Perse, Paris, 1861, 575.

[2]) Въ текстѣ стоитъ еще تحت حوافر الشهرىّ, варіантъ— تحت جوانب الشهرىّ («подъ копытами коня» или «подъ боками коня»). Значеніе этихъ словъ въ общемъ смыслѣ фразы—не понятно. Поддержка, оказанная императоромъ Маврикіемъ Хосрою Парвӣзу является историческимъ фактомъ (см. напр. Nöldeke, Tabari, 284). Что касается до количества вооруженной силы, посланной Маврикіемъ, то здѣсь цифры вполнѣ условны (см. Mohl, Le livre des rois, VII, Paris, 1878, 134—135; Nöldeke, Tabari, 275 и 283; Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'ālibī, Paris, 1900, 668), равно какъ и относительно суммы, розданной Хосроемъ греческимъ войскамъ (Tabari, 287; Tha'ālibī, 671). Какъ указаніе на древнюю традицію, такъ и на современныя арабской книги явленія, можно видѣть напр. изъ сравненія упоминанія о золотой пальмѣ и указаній историковъ на существованіе подобнаго золотого дерева во дворцѣ халифа Муктедира (Kremer, Culturgeschichte, II, 83) и золотой пальмы въ сокровищницѣ Фатимидовъ (Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte, Paris, 1811, II, 375 и Kremer, о. с. 301) или чашки изъ оникса среди подарковъ Хосроя и въ мусульманскую эпоху (Kremer, о. с. 196) и т. д. Что касается самаго факта подарковъ, то историки почти обходятъ его молчаніемъ, тогда какъ Ша̄хна̄мэ говоритъ болѣе о подаркахъ Маврикія Хосрою (о. с. 134—135, 180—181, 280—281), чѣмъ обратно (о. с. 292—293). О механической игрушкѣ упоминается и въ Ша̄хна̄мэ, гдѣ Маврикій для испытанія персовъ приказываетъ сдѣлать фигуру женщины съ двигающейся рукой (о. с. 122 слѣд.). Въ игрушкѣ, двигающейся при помощи воды, мы имѣемъ аналогію къ извѣстіямъ, современнымъ или близкимъ по времени Китаб-ал-махасинъ уа-л-аддадъ, не говоря о болѣе позднихъ сообщеніяхъ мусульманскихъ писателей. Вспомнимъ объ общеизвѣстномъ историческомъ фактѣ—о присылкѣ Ха̄рӯн-ар-Рашӣдомъ Карлу Великому въ Ахенъ (807 г.) среди прочихъ подарковъ—часовъ изъ позолоченной бронзы, двигавшихся при помощи воды; каждый часъ одинаковое число мѣдныхъ шариковъ падало на часовой колоколъ, отъ чего получался звонъ; кромѣ того каждые двѣнадцать часовъ изъ двѣнадцати окошекъ выходило двѣнадцать рыцарей и со звономъ запирало за собою дверцы. По словамъ описывавшаго это Эгинхарда, въ часахъ было еще много разныхъ чудесъ (Oeuvres complètes d'Eginhard, éd. Teulet, I, Paris, 1810, 271).

VII.

Приведенные изъ Āйн-нāмэ отрывки даютъ намъ достаточное количество правилъ, касающихся военнаго дѣла. Однако, эти правила, поскольку они дошли до насъ въ ʿУюн-ал-ахбāръ, не касаются одной весьма существенной стороны, — тѣхъ орудій и оружія, которыя составляли необходимую принадлежность сасанидскаго войска. Лишь краткимъ упоминаніемъ о томъ, что побѣду надо одерживать легкимъ оружіемъ, да наставленіемъ относительно лучной стрѣльбы, наши тексты подтверждаютъ общій характеръ войны того времени, ведшейся преимущественно при помощи легкаго оружія—лука.

Однако, мы не лишены возможности иллюстрировать приведенныя правила матеріальными средствами сасанидскаго войска. Кромѣ различныхъ художественныхъ изображеній, мы имѣемъ и литературныя данныя. Арабскіе писатели перечисляютъ тѣ предметы, которые образовывали полный доспѣхъ сасанидскаго коннаго воина [1]). Эти предметы составляли: шлемъ, «мигфаръ», кольчуга, латы, наручи, поножи, мечъ, копье, щитъ, прикрѣпленная къ поясу палица, сѣкира или булава, колчанъ съ двумя луками съ тетивами и тридцатью стрѣлами и двѣ крученыя тетивы, сзади привязанныя къ мигфару. Упоминается также и лошадиный панцырь [2]).

Кромѣ оружія, мы можемъ также ознакомиться и съ тѣми военными орудіями, которыми пользовались персы. Для этого мы укажемъ на одно, еще не использованное мѣсто въ сочиненіи Джāхиза «Китāб-ал-баянъ уа-т-тебыīнъ» [3]). Уже Гольдціэръ въ статьѣ своей о Шуʿубійѣ [4]), извѣстной персидской націоналистической партіи II-го и III-го вѣковъ Хиджры, обратилъ вниманіе на интересное мѣсто упомянутой книги, касающееся полемики персидскихъ и арабскихъ націоналистовъ. Подробно разобравъ начало этой полемики [5]), Гольд-

---

[1]) Nöldeke, Tabari, 248—249. Ср. Christensen, 60.

[2]) Ср. весьма сходное описаніе вооруженія воина въ мусульманскомъ военномъ трактатѣ—Wüstenfeld, 11—12; здѣсь также предписывается имѣть два лука и 30 стрѣлъ. И Маврикій (I, 2), 20 рекомендуетъ имѣть 30 или 40 стрѣлъ.

[3]) كتاب البيان والتبيين تأليف الامام ابى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ, Каиръ, 1313 X., II, 52,17—55,26; Рук. Петерб. Унив. № 724, 134 r—136 v; Рук. Учеб. Отд. № 167, 155 v—156 r (Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales. I. Manuscrits arabes décrits par le Bar. V. Rosen, St. Pét., 1877, № 158, 72 слѣд.).

[4]) I. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, Halle, 1889, 147—177.

[5]) О. с. 171, упоминается персидская книга, которую рекомендовали читать Шуʿубиты и которая въ египетскомъ изданіи читается Кāрвендъ, а въ рук. Петерб. Унив. и Учеб. Отд. Кāзвендъ. Гольдціэръ предлагалъ читать ее Кāрнāмэ; въ كتاب التربيع و التدوير того же Джāхиза названіе этой книги читается گاورند, что

ціэръ указалъ, что дальнѣйшимъ предметомъ ея служитъ сравненіе первобытнаго военнаго дѣла арабовъ съ развитымъ военнымъ искусствомъ персовъ. Отмѣтивъ важность этого экскурса для археологовъ, онъ отказался отъ подробнаго воспроизведенія его, за незнакомствомъ своимъ съ этими вопросами [1]). Прибавимъ, что этотъ отрывокъ интересенъ еще тѣмъ, что представляетъ собой одинъ изъ древнѣйшихъ образчиковъ особаго литературнаго вида, такъ называемыхъ «споровъ» или «тенцонъ» [2]), и при этомъ того спеціальнаго типа, который можетъ быть названъ «спором̀ъ на бытовую тему». Подобнаго рода споры мы встрѣчаемъ еще въ древнихъ памятникахъ арабской литературы. По отношенію къ вопросамъ военнаго дѣла у персовъ нашъ текстъ не даетъ особенно много матеріала; его содержаніе относится преимущественно къ древнимъ арабамъ [3]). Нужно, однако, имѣть въ виду ту точку зрѣнія, на которой, повидимому, стоялъ и Гольдціэръ, именно, что, перечисляя средства и орудія, которыхъ не знали древніе арабы, персы-націоналисты тѣмъ самымъ указывали на то, что они въ свое время пользовались всѣми ими. Въ такомъ же случаѣ мы находимъ тамъ рядъ предметовъ, заслуживающихъ вниманія. Прежде всего, отмѣтимъ интересное противопоставленіемъ сообщеніе, по которому, когда сраженіе велось такъ, что на одной сторонѣ было нѣсколько арабскихъ племенъ, то каждое изъ нихъ подчинялось своему племенному начальнику, что и осуждается [4]). Относясь отрицательно къ племени, какъ боевой организаціонной единицѣ, персы очевидно перешли къ инымъ, болѣе совершеннымъ формамъ военной организаціи. Затѣмъ указывается на незнакомство арабовъ съ военными

---

de Goeje предлагалъ исправить въ بازند т. е. Пазендъ, названіе книги, о которой говоритъ Мас'ӯдӣ въ Тенбихѣ,—см. G. Van Vloten, Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi, quae edidit—, Lugd. Batav., 1903, 143,3.

[1]) O. c. 172.

[2]) О позднѣйшихъ персидскихъ тенцонахъ см. H. Ethé, Ueber persische Tenzonen, Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses, II, Erste Hälfte, Berlin, 1882, 48—135 (ср. 54, anm. 1). Зачатки этого литературнаго вида у арабовъ прослѣдилъ Goldziher, o. c. 54—60.

[3]) Укажемъ попутно и на тѣ особенности древне-арабскаго военнаго быта, которыя приведены въ этомъ экскурсѣ. Шу'ӯбійя отмѣчаютъ, что копья арабовъ дѣлались только изъ кизиловаго дерева (مرّان, Dozy, SDA, II, 585, ср. и Schwarzlose, 226), а остріями этихъ копій служили рога рогатаго скота (ср. Schwarzlose, 233); что сѣдла ихъ были сдѣланы изъ кожи, безъ дерева и не имѣли стремянъ; что ихъ копья были массивныя, болѣе тяжелыя и наносящія болѣе слабый ударъ, чѣмъ полыя; что они хвастались длинными копьями и короткими мечами; что они дѣлали острыми оба конца копій и, взявшись за середину, выставляли впередъ столько же, сколько и назадъ.

[4]) Въ Каирскомъ изд. تتائدون, въ рук. Петерб. унив. и Учебн. Отд. تتساندون, что опредѣленнѣе—Dozy, SDA, I, 691. Ср. Tria opuscula, 35,4—5.

пріемами, относительно которыхъ мы говорили уже ранѣе, основываясь на Āйн-нāмэ; это—ночное нападеніе, засада, построеніе съ раздѣленіемъ на опредѣленныя части. Потомъ приводятся военныя орудія [1]: скорпіонъ, баллисты меньшихъ и большихъ размѣровъ, подвижныя башни; средства обороны: рвы и желѣзные капканы [2]. Упоминается персидская одежда,—вѣроятно потому рядомъ съ доспѣхомъ, что одѣвалась подъ него,—персидскій кафтанъ «каба» и шальвāры [3]; «подвѣшиваемые» мечи, барабаны, знамена, панцыри для лошадей и всадниковъ, шлемы, наручи, колокольчики и арканъ [4]. Упоминаемые здѣсь колокольчики [5] должны быть отнесены къ конскому убору,—обычай, который можно опредѣлить по сасанидскимъ памятникамъ и прослѣдить отъ ассирійскихъ изображеній до современнаго конскаго убора курдовъ [6]. Возвращаясь снова къ военнымъ орудіямъ, текстъ называетъ стрѣльбу «пятерней» [7], т. е. пятью стрѣлами и метанье

---

[1]) Имъ предшествуетъ النفاضة (النفاطة, машина, бросающая нефть; ср. Tria opuscula, 44,4—5) и الدرّاجة, «черепаха», подвижной навѣсъ для тарана или осаждающихъ воиновъ. Приводимыя далѣе названія الرتيلة, العرّادة, العجانيق, вслѣдствіе неустановленности реальной номенклатуры могутъ быть переведены лишь съ относительной точностью. الدبّاب или الدبّابات терминъ опредѣленный, Dozy, SDA, I, 421.

[2]) О средствахъ противъ нихъ на копытахъ лошадей см. у Анонима (XVII, 4), 106—107. Персидское происхожденіе этихъ капкановъ предполагаетъ Jähns, Kriegswissenschaften, 150, anm. 1.

[3]) Въ словѣ سراويلات можно видѣть намекъ Шу'убійи на первобытный костюмъ арабовъ, выразившійся въ извѣстномъ костюмѣ хаджжа и состоящій лишь изъ двухъ кусковъ матеріи, безъ шальваръ; возможно также усматривать иное значеніе для этого слова. Въ пехлевійскомъ мы имѣемъ слово *сāрвāръ*, въ значеніи «шлема» (греч. σαράβαρα)—ср. P. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, Leipzig, 1866, 72 или P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg, 1893, 153,—независимо отъ новоперс. *шельвāръ*. Быть можетъ таково значеніе этого слова и у Schwarzlose, 323. Ср. еще рыцарскій инсигній позднѣйшаго времени, заслуживающій изученія,—سراويل الفتوّة, Dozy, SDA, II, 241 (гдѣ и литература).

[4]) Объ отсутствіи аркана у древнихъ арабовъ см. напр. Jacob, Beduinenleben, 135.

[5]) الاجراس. Такое значеніе даемъ мы этому слову и въ BGA IV, 278 и Tria opuscula, 11,7; 33,19, гдѣ оно стоитъ рядомъ съ التجافيف, лошадиными панцырями. Объ однородномъ обычаѣ въ мусульманскую эпоху см. Dozy, SDA, I, 384, خطام (со ссылкой на Quatremère).

[6]) Abbé L. Morillot, Etude sur l'emploi des clochettes, Dijon, 1888, 28—29 (со ссылкой на Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, II, Paris, 1884, 767, fig. 440). Ср. Longpérier, o. c. 84—86.

[7]) بالبنجكان т. е. перс. پنجگان—см. Tabari, Annales, Glossarium, L. B., 1901,

нефти и «огней» [1]). Прибавимъ, что историческія извѣстія подтверждаютъ намъ существованіе у Сасанидовъ развитыхъ осадныхъ средствъ: Прокопій (I, 17; II, 17, 26, 27) говоритъ объ осадныхъ башняхъ и машинахъ, объ огнеосныхъ стрѣлахъ, о длинныхъ и толстыхъ щитахъ изъ козлиной шерсти, называвшихся «киликіями», которыми персы прикрывали свои осадныя работы. О томъ же говоритъ ранѣе Прокопія Амміанъ Марцеллинъ (см. особенно кн. XIX, XX, XXIII и XXIV).

Итакъ, сасанидское войско выступаетъ въ походъ, руководясь правилами, типичными для эллинистическаго періода военнаго дѣла. Преимущественно конное, хорошо снабженное наступательнымъ и оборонительнымъ оружіемъ, знакомое съ поліоркетикой и имѣющее для нея необходимыя средства, оно начинаетъ бой, о которомъ поетъ воинственный гимнъ Авесты [2]): «Да помогутъ намъ великіе боги, Митра и Ахура, когда громко стучатъ мечи, когда дрожатъ лошадиныя ноздри, . . . когда тетивы луковъ свистятъ и пускаютъ острыя стрѣлы».

CXLI. Ср. Анучинъ, 27. Къ персидскому же возводили арабы и названіе глинянаго шара, которымъ стрѣляли дѣти изъ лука — جلاهق, см. Gawâlikî's Almu'arraḥ, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1867, 42.

[1]) Отрывокъ этотъ Шу'убійя заключаютъ указаніемъ, что у арабовъ не было знаменоносца (прибавимъ—въ противоположность персамъ, у которыхъ армія была обильно снабжена знаменами, Christensen, 62) и что ихъ война состояла изъ грабежа, въ чемъ сходятся съ характеристикой Саракиновъ Велисаріемъ у Прокопія (II, 19). Затѣмъ Джахизъ представляетъ возраженія, касаясь главнымъ образомъ ночного нападенія и засады и приводя цитаты изъ древнихъ поэтовъ. Относительно стремянъ онъ возражаетъ, что употребленіе ихъ весьма древне у арабовъ, но что желѣзныя стремяна появились лишь со времени Азракитовъ и что арабы вообще не любили пользоваться ими. Тамъ же упоминаются сорта копій: نيزك, مربوع, مخموس, تام, خطل (ср. Schwarzlose, 212, 235, 238). Въ заключеніе восхваляетъ ударъ нижнимъ концомъ копья. Отмѣтимъ сходство нѣкоторыхъ сообщенныхъ здѣсь у Джахиза разсказовъ съ сообщеніями Ибн-Кутейбы, II, 125.

[2]) Le Zend-Avesta, tr. par J. Darmesteter, II, Paris, 1892, 471. Ср. Geiger, o. c. 440.

III.

Сасанидскій праздникъ весны.

I — Народные календарные праздники. Персидскіе элементы въ исламѣ — Наурӯзъ и Рӯз-и-Катль. Арабскія извѣстія о Наурӯзѣ. Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ и извѣстія Кисравī. II — Переводъ извѣстій Кисравī. III — Сказанія о началѣ Наурӯза. Церемоніальное раздѣленіе мѣсяца и дней его. IV — Церемонія поздравленія—поздравитель и обрядовый столъ. Современныя параллели къ этому обычаю. V — Похищеніе воды и одареніе главы еврейской общины. Объясненія изъ процесса переживанія. VI — Посѣвъ и сборъ хлѣбныхъ растеній. «Адонисовы сады» въ старой Персіи. VII — Персидскія пѣсни въ Наурӯзъ. Пѣвецъ Фахлабадъ.

I.

Народные праздники,—тѣ моменты народной жизни, когда «религіозные, нравственные и поэтическіе идеалы народа принимаютъ видимый образъ» [1]),—весьма мало привлекали вниманіе изслѣдователей быта и фольклористовъ. О. Шрадеръ уже указалъ на то, что сравнительная «эортологія», сравнительное изученіе народныхъ праздниковъ, несмотря на богатство матеріала, едва лишь начата и что, прежде чѣмъ удастся возстановить древнѣйшія формы, понадобится значительное количество времени и труда на изученіе различныхъ, справлявшихся въ историческое уже время праздниковъ [2]). Однако, несмотря на все это, по мнѣнію того же Шрадера, въ настоящее время уже возможно выяснить нѣкоторыя общія формы народныхъ празднованій и установить связь этихъ празднованій съ нѣкоторыми другими явленіями народной жизни. Такъ, какъ одно изъ главныхъ общихъ положеній, можно установить тѣсную связь праздниковъ съ раздѣленіемъ времени, календарный характеръ народныхъ праздниковъ [3]). Этотъ характеръ сказался и въ нынѣ занимающемъ насъ персидскомъ народномъ праздникѣ Наурӯзѣ.

Относительно древне-иранской хронологіи существуетъ, какъ извѣстно, рядъ изслѣдованій, въ разсмотрѣніе которыхъ мы, въ дан-

---

[1]) J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, II[8], Leipzig, 1901, 124.

[2]) O. Schrader, Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde, Strassburg, 1901, 978.

[3]) O. c. 552, 977.

номъ случаѣ, не будемъ вдаваться. Отмѣтимъ лишь компетентное мнѣніе Нёльдеке [1]), отказавшагося называть день государственнаго новаго года въ эпоху Сāсāнидовъ Наурӯзомъ, на томъ основаніи, что это слово, по его предположенію, примѣнялось всегда лишь къ народному празднованію весны. Дѣло въ томъ, что сасанидскій календарь [2]), хотя и солнечный, былъ переходный и потому государственное начало года далеко не всегда совпадало съ днемъ весенняго равноденствія, народнымъ Наурӯзомъ [3]), что, однако, не лишало этотъ праздникъ календарнаго характера. Несовершенство календарной системы не вліяло на установленную принципіально норму. Первый мѣсяцъ Фарвардīнъ могъ очень отдаляться отъ дня весенняго равноденствія, но жизненныя явленія, связанныя съ системой, предполагали идеальный порядокъ, достигавшійся фактически вставленіемъ черезъ опредѣленное количество лѣтъ добавочнаго мѣсяца. Справлявшійся торжественно, какъ увидимъ далѣе, при дворѣ сасанидскихъ царей Наурӯзъ имѣлъ и имѣетъ, какъ праздникъ весенняго обновленія природы, первостепенное значеніе въ народномъ календарѣ земледѣльческой Персіи. Этотъ народный характеръ ясно виденъ изъ современнаго значенія Наурӯза, который справляется вездѣ въ предѣлахъ распространенія персидскаго народа и персидской культуры — Шіитами и Парсами [4]), Бāбидами [5]) и сектой ʿАлī-Илāхī [6]), у Ансāріевъ [7]) и въ Средней Азіи [8]).

---

[1]) Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879, 407, anm. 2.

[2]) Объ иранскомъ календарѣ вообще и его библіографію см. GIPh, II, 1896, 675—678 (статья L. H. Gray). Въ частности Nöldeke, o. c. 406—407. Краткія свѣдѣнія о современномъ исчисленіи времени у персовъ см. у A. J. Ceip, Astronomie und Zeitrechnung der Perser въ Ausland, 1892, 534—538. По русски далъ рядъ свѣдѣній о шіитскомъ праздничномъ календарѣ А. Берже, О народныхъ праздникахъ и знаменательныхъ дняхъ у мусульманъ-шіитовъ вообще и у персіянъ въ особенности, Кавказскій Календарь за 1856 г., Тифлисъ, 582—608. О сезонныхъ праздникахъ персовъ ср. J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, I, Paris, 1892, 36—42.

[3]) По сообщенію Страбона (XV, гл. III, 17) въ древней Персіи браки заключались въ началѣ весенняго равноденствія.

[4]) D. F. Karaka, History of the Parsis, London, 1884, I, 144 слѣд. и D. Menant, Les Parsis, Paris, 1898, 105.

[5]) E. G. Browne, A year amongst the Persians, London, 1893, 321.

[6]) S. G. Wilson, Persian life and customs, 2-nd edition, Edinburgh-London, 1896, 236 слѣд.

[7]) M. Catafago, Notice sur les Ansériens, JA, 4-me série, XI, 1848, 161 слѣд., R. Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, Paris, 1900 (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 129), 149.

[8]) О древнемъ празднованіи новаго года въ Средней Азіи см. китайскія извѣстія: A. Rémusat, Nouveaux mélanges asiatiques, I, Paris, 1829, 229 (также и у

Извѣстно, какое громадное вліяніе имѣли иранскіе элементы на образованіе и развитіе ислама. Гольдціэръ опредѣлилъ двѣ формы воздѣйствія этихъ элементовъ: заимствованіе и реакцію [1]). Два главнѣйшихъ праздника мусульманской Персіи — народный новый годъ, день наступленія весны, Наурӯзъ и воспоминаніе о павшихъ при Кербелā, десятое число мѣсяца Мухаррема, Рӯз-и-Катль, «день убіенія»— различаются весьма характерно для персидско-мусульманскаго синкретизма. Празднованіе памяти Хусейна установилось не только въ эпоху ислама, но въ относительно недавнее время; оставляя въ сторонѣ указанія на оплакиванія смерти алидскихъ мучениковъ еще при Умейядахъ и введеніе буидомъ Му'изз-ад-даулой общественнаго траура по Хусейну, полное развитіе культа и связанной съ нимъ тенденціи нужно относить лишь къ болѣе позднему времени [2]). Не касаясь пока вопроса о возможныхъ связяхъ культа 10-го дня Мухаррема у шіитовъ съ иными, болѣе древними вѣрованіями, можно, думается намъ, сказать, что данный случай есть образецъ реакціи безъ непосредственнаго возвращенія къ старинѣ. Иное дѣло Наурӯзъ. Введенный еще вторымъ аббасидскимъ халифомъ Мансӯромъ въ оффиціальный обиходъ [3]), онъ

W. Tomaschek, Centralasiatische Studien, I, Sogdiana, SBWA, phil.-hist. Classe, 1877, 72 слѣд. и 8 отд. отт.) и E. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux (Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи, VI), St. Pétersbourg, 1903, 133, note, а для мусульманской эпохи Ch. Schefer, Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy, texte persan (Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, III série, XIII), Paris, 1892, 16,7—9 и Н. Лыкошинъ, Исторія Бухары, переводъ съ персидскаго, Ташкентъ, 1897, 27.

[1]) J. Goldziher, Islamisme et Parsisme, RHR, 43, 1901, 3.

[2]) G. Van Vloten, Les drapeaux en usage à la fête du Huçeïn à Téhéran, Internationales Archiv für Ethnographie, Band V, 105—111, гдѣ приведена библіографія.

[3]) A. von-Kremer, Culturgeschichtiche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig, 1873, 32; его-же, Culturgeschichte des Orients, II, Wien, 1877, 78 слѣд.; J. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, Halle, 1889, 210; G. Van Vloten, Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifate des Omayades, Verhandelingen der koninglijke Akademie van Wetenschapen, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe reeks, Deel I, Amsterdam, 1896, 9, 13 слѣд. Отмѣтимъ, что въ X-мъ вѣкѣ, по сообщенію Макдисӣ (BGA, III, 441) жители Фāрса справляли вмѣстѣ съ огнепоклонниками Наурузъ и Михраджāнъ и даже придерживались парсійскаго календаря. Интересенъ фактъ существованія Наурӯза и въ мусульманскомъ Египтѣ, и по сіе время у коптовъ. Макрӣзӣ (Хитатъ, Булакское изданіе, I, 267,33—269,37 и 493,7—494,29) разсказываетъ намъ сходныя съ приводимыми у Кисравӣ арабскія легенды о возникновеніи праздника и извѣстія о его празднованіи въ средніе вѣка и о запретахъ этихъ празднованій мусульманскими властями (такіе запреты налагались и въ аббасидскую эпоху—ср. напр. Табарӣ, Annales, III, 4, 2144,3—5). Интересно, что арабское преданіе приписываетъ его существованію въ Египтѣ бо́льшую древность—B-on Carra de Vaux, L'Abrégé des merveilles, Actes de la Société Philologique, XXVI, Paris, 1898, 267—268.

празднуется и понынѣ, при дворѣ персидскихъ шаховъ, какъ нѣкогда сасанидскими царями. Поэтому, въ данномъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло съ прямымъ заимствованіемъ въ духѣ возрожденія старины, хотя бы съ цѣлями той же реакціи [1]).

Лучшими источниками свѣдѣній о празднованіи Наурӯза въ древней Персіи являются арабскія сочиненія. Главнѣйшее изъ нихъ— извѣстный трудъ Абӯ-Райха̄на Мухаммед-ибн-Ахмеда ал-Бӣрӯнӣ о хронологіи древнихъ народовъ, написанный въ 1000 г. по Р. Х. Этотъ трудъ, по справедливому замѣчанію Э. Сахау, издавшаго и переведшаго его [2]), имѣетъ характеръ первоисточника и особенно важенъ въ той части, гдѣ дѣло идетъ о календарѣ и календарныхъ праздникахъ древнихъ обитателей Средней Азіи [3]), т. е. о вопросѣ, интересующемъ насъ въ данномъ случаѣ. Позднѣйшіе писатели, каковы напр. Казвӣнӣ [4]) и Димашкӣ [5]), давая иногда нѣкоторыя дополненія къ Бӣрӯнӣ, въ смыслѣ цѣлости и достовѣрности извѣстій, несомнѣнно уступаютъ ему. Относительно персидскаго, согдійскаго и хорезмійскаго календарей, Бӣрӯнӣ пользовался двоякими источниками— устными и письменными [6]). Сахау указалъ на то, что эти письменные источники совершенно исчезли; болѣе того, большинство авторовъ этихъ сочиненій, какъ и устныхъ передатчиковъ, извѣстно лишь по именамъ. Мы не знаемъ даже, кто были упоминаемые имъ Са'ӣд-ибн-ал-Фадлъ (текстъ 215,14, 222,22; переводъ 199, 208, 422), Ӣра̄ншахрӣ (222,21; 208, 423) [7]), Та̄хир-ибнъ-Та̄хиръ (225,4; 211) и т. д. Тѣмъ важнѣе должны быть для насъ извѣстія болѣе древнія, чѣмъ извѣстія Бӣрӯнӣ, сохранившіяся у писателя, литературная дѣятельность котораго относится къ половинѣ IX-го вѣка. Мы говоримъ о Мӯса̄-ибн-'Иса̄-ал-Кисравӣ [8]).

---

[1]) При этомъ, иногда, старое содержаніе облекается въ новыя формы: см. напр. параллель между Джамшӣдомъ и 'Алӣ у Goldziher, Muhammedanische Studien, II, Halle, 1890, 331.

[2]) Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1878 и его-же переводъ, Chronology of ancient nations, London, 1879.

[3]) Chronology, V—VI.

[4]) У Sachau, Chronology, 422, при ссылкѣ на извлеченія изъ Бӣрӯнӣ и Казвинӣ, вкралась опечатка: Казвини говоритъ о персидскихъ мѣсяцахъ не во второмъ, а въ первомъ томѣ, стр. 79—84, о Наурӯзѣ: 80—81. Примѣчанія Голіуса къ Ферга̄нӣ, къ которымъ отсылаетъ Sachau, даютъ свѣдѣнія о Наурӯзѣ на стр. 21—23 (Alfergani, Elementa astronomica, opera J. Golii, 1669, Amstelodami).

[5]) A. Mehren, Cosmographie de Dimichqui, texte arabe, St. Pétersbourg, 1866, 278; его-же, Manuel de la cosmographie arabe du moyen âge, traduction, Copenhague, 1874, 404.

[6]) Chronology, XI—XII.

[7]) Объ этомъ лицѣ ср. ЗВО, III, 160—161.

[8]) Кисравӣ не разъ уже упоминался, особенно въ русской ученой литературѣ. Бар. В. Р. Розенъ, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худа̄й-На̂мэ, Восточ-

Любопытныя извѣстія Кисравī о Наурӯзѣ находятся къ книгѣ «Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ», изданной Фанъ Флотеномъ (359,14—364,6) [1]). До изданія книга эта приписывалась извѣстному Джāхизу и даже Фанъ Флотенъ, при изданіи, назвалъ ее «приписываемой» Джāхизу, хотя уже въ предисловіи выразилъ рядъ сомнѣній относительно принадлежности ея этому лицу. Тогда же онъ указалъ на тѣсную связь и, быть можетъ, зависимость первой части этой книги отъ сочиненія Байхакī «Китāб-ал-махāсинъ уа-л-масāвī», которое Швалли относитъ ко времени не позже халифата Муктедира (295—320; 908 — 932) [2]). На основаніи этого сходства, Броунъ [3]) считалъ авторомъ ея возможнѣе всего Байхакī. Весьма, однако, вѣроятно, что обѣ эти книги восходятъ къ общему источнику [4]).

Не останавливаясь въ данномъ случаѣ на вопросѣ—кто является ея авторомъ, укажемъ лишь, что интересующее насъ сообщеніе о празднованіи Наурӯза (дня весенняго равноденствія) и Михраджāна (дня осенняго равноденствія) находится въ одной изъ трехъ, указанныхъ бар. В. Р. Розеномъ [5]), выписокъ изъ Кисравī.

По установленіи тѣсной связи этой книги и сочиненія Байхакī, устраняется хронологическое затрудненіе для отожествленія сообщающаго о Наурӯзѣ Кисравī съ третьимъ изъ упомянутыхъ въ Фихристѣ Кисравī—Абӯ-л-Хусейномъ ʿАлī-ибн-Махдī, ко времени котораго можетъ относиться литературная дѣятельность Байхакī и который (какъ мы знаемъ изъ извѣстія Фихриста, 150,9, указаннаго бар. В. Р. Розеномъ) даже написалъ книгу «о праздникахъ и Наурӯзахъ». Тѣмъ не менѣе, мы все же не отказываемся отъ ранѣе насъ выставленнаго мнѣнія, что Кисравī въ Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ есть Мӯсā-ибнъ-ʿЙсā. Мы думаемъ такъ потому, что вторая часть этой книги, гдѣ находятся интересующія насъ свѣдѣнія, и Фанъ Флотеномъ, отрицавшимъ участіе Джāхиза въ составленіи ея, все же относилась

ныя Замѣтки, Спб., 1895, 153 слѣд., указалъ на связь сообщаемыхъ этимъ писателемъ извѣстій съ древними, до-мусульманскими матеріалами. Позже С. Ф. Ольденбургъ, О персидской прозаической версіи книги Синдбāда, Сборникъ Аль-Музаффарійя, Спб., 1897, стр. 253—279, особенно 270, вернулся къ Кисрави, доказывая его тожество съ авторомъ Малаго Синдбāда. Ср. о немъ еще Goldziher, Muhammedanische Studien, I, 210, anm. 1.

[1]) Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu-Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leide, 1898.

[2]) Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Baihaqî, Kitâb al Maḥâsin val-masâvî, herausgegeben von Dr. F. Schwaly, Giessen, 1902, VIII.

[3]) E. G. Browne, A Literary History of Persia, London, 1902, 15.

[4]) Ср. выше этюдъ I.

[5]) О. с. 167—168, о цитатахъ изъ Кисрави у Байхакī и въ Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ см. выше этюдъ I.

ко времени халифата Мутеваккиля (232—247; 847—861) и нѣсколько позже [1]), слѣдовательно именно въ эпохѣ Мӯса-ибн-ʿӢсы. Въ частности вполнѣ возможно, что то же или сходное описаніе древне-персидскихъ праздниковъ имѣлось и у другого Кисравӣ, и у писавшихъ на ту же тему близкихъ по времени арабскихъ писателей: Абӯ-л-Кāсима ибн-ʿАббāда ас-Сāхиба, автора «Книги о праздникахъ и достоинствахъ Нӣрӯза» (Фахристъ, 135,5—6) и Абӯ-л-Хасана ʿАлӣ-ибн-Хāрӯн-ибн-ʿАлӣ, автора „Книги о Наурӯзѣ и Михраджāнѣ» (Фихристъ, 144,14) [2]).

Прежде чѣмъ представить переводъ текста, считаемъ необходимымъ указать, что вслѣдствіе самого содержанія, этотъ переводъ требуетъ подробнаго комментарія, который мы дадимъ послѣ него [3]).

II.

«Говоритъ Кисравӣ: Первый, введшій Нӣрӯзъ, и установившій степени (вассальныхъ) владѣтелей [4]), и утвердившій знаки государственной власти, и добывшій серебро, золото и (прочіе) металлы, и сдѣлавшій орудія изъ желѣза, и приручившій лошадей и прочихъ верховыхъ животныхъ, и извлекшій жемчугъ, и добывшій мускусъ и амбру и прочія благовонія, и построившій замки, и устроившій цистерны, и проведшій каналы (былъ) Кеӣ Джамъ [5]), сынъ Вӣванджхāна [6]) т. е. сохранителя міра, сына Арфахшада, сына Сāма, сына Нӯха. И было основаніемъ этого то, что онъ въ Нӣрӯзъ завладѣлъ міромъ и устроилъ области Ӣраншахра, т. е. Вавилонской земли. Былъ Нӣрӯзъ началомъ утвержденія власти его; потомъ [7]) принялъ онъ (т. е. Нӣрӯзъ) положенный видъ и сталъ обычаемъ. И властвовалъ онъ тысячу пятьдесятъ лѣтъ; потомъ убилъ его Бӣварāсфъ и правилъ послѣ него тысячу лѣтъ до Аӣрӣдӯна, сына Асфіяна [8]). И сказалъ о немъ

---

[1]) Préface, XIII.

[2]) Нѣкоторымъ возраженіемъ противъ отнесенія отрывка о древне-персидскихъ праздникахъ въ сочиненіе Мӯса-ибн-ʿӢсы можетъ служить содержаніе его: Мӯса-ибн-ʿӢса ал-Кисравӣ главнымъ образомъ извѣстенъ въ исторической литературѣ какъ переводчикъ Худāй-нāмэ, оффиціальной хроники, касавшейся *внѣшней* исторіи Сāсанидовъ и ихъ эпохи (ср. однако H. Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'âlibî, Paris, 1900, XLII).

[3]) При переводѣ нѣсколькими цѣнными указаніями мы обязаны бар. В. Р. Розену.

[4]) Т. е. «табель о рангахъ», Гāх-нāмэ—искусственное возведеніе сасанидскихъ установленій къ миѳической древности.

[5]) Послѣднія два слова—коньектура издателя, см. 359, k.

[6]) Послѣднее слово—коньектура издателя, см. 359, l.

[7]) Принимая варіантъ C.

[8]) Послѣднее слово—коньектура издателя, см. 360, h.

Хабīбъ [1]): «какъ будто онъ Даххāкъ въ посягательствахъ его на (завоеваніе) міровъ, а ты Афрīдӯнъ». И преслѣдовалъ тотъ Бīварāсфа, и правилъ послѣ него тысячу пятьдесятъ лѣтъ, и плѣнилъ его въ западной странѣ, и заковалъ его, и заключилъ на горѣ Дунбāвандѣ; и совершилъ (Афрīдӯнъ) назначенное ему Богомъ въ жизни его. И произошло заключеніе Афрīдӯномъ Бīварāсфа въ средній день Михр-māха, въ Михр-рӯзъ [2]), и назвали этотъ день Михраджāномъ. И (установленъ) Нīрӯзъ Джамомъ, а Михраджāнъ Афрīдӯномъ; и Нīрӯзъ древнѣе Михраджāна на двѣ тысячи пятьдесятъ лѣтъ. И раздѣлилъ Джамъ дни мѣсяца и назначилъ пять первыхъ дней (праздникомъ) знатныхъ; и слѣдующіе пять дней Нīрӯзомъ царя, во время которыхъ онъ одарялъ и благодѣтельствовалъ; потомъ слѣдующіе пять дней (праздникомъ) для царскихъ слугъ; и пять—для приближенныхъ царя; и пять—для войска его; и слѣдующіе пять дней—для народа. Итого тридцать дней. И Михраджāнъ ввелъ Афрīдӯнъ, когда плѣнилъ Бīварāсфа, въ Рӯз-и-Михръ.

Послѣ того, какъ царь одѣвалъ уборъ свой и открывалъ пріемъ свой, (полагавшіеся) въ эти два дня, входилъ къ нему человѣкъ, угодный именемъ, испытанный (принесеніемъ) счастья, съ веселымъ лицомъ, остроумный. Становился (онъ) противъ царя и говорилъ: «разрѣши мнѣ войти». И спрашивалъ его (царь): «кто ты? и откуда приходишь? и куда идешь? и кто идетъ съ тобой? и съ кѣмъ ты являешься? и что ты приносишь?» и говорилъ (тотъ): «я прихожу отъ двухъ благословенныхъ и иду къ двумъ благодатнымъ, и со мной идетъ всякій побѣдоносный, и имя мое «Худжестэ» [3]); привожу я съ собой новый годъ, и приношу я царю радостную вѣсть, и привѣтъ, и посланіе». И говорилъ царь: «впустите его», а ему говорилъ царь: «войди!» И ставилъ (тотъ человѣкъ) передъ нимъ серебряный столъ, по краямъ котораго были разложены лепешки, спеченныя изъ различныхъ зеренъ: пшеницы, ячменя, проса, дурры, гороха, чечевицы, риса, кунжута, бобовъ и фасоли. И бралось семь зеренъ каждаго изъ этихъ сортовъ, и клались (они) по краямъ стола. И по серединѣ его клали семь вѣтвей (тѣхъ) деревьевъ, по которымъ и по именамъ которыхъ предсказывали и видъ которыхъ считали хорошимъ знакомъ, какъ-то: ива, маслина, айва, граната, срѣзанныя въ одинъ, два и три сустава. И каждая вѣтвь клалась во имя одной изъ областей. И писалось на (разныхъ) мѣстахъ: «абзӯдъ», «абзāйедъ», «абзӯнъ», «барвāръ», «фа-

---

[1]) Какъ указывалъ уже Van Vloten при изданіи, 360, і—разумѣется авторъ Хамāсы, Абӯ-Теммāмъ.

[2]) Послѣднее слово—коньектура издателя, см. 360, п.

[3]) Т. е. «счастливый» по персидски.

рāхӣ» [1]), т. е. умножилось, умножится, умноженіе, богатство, счастье, изобиліе. И клались (еще) семь бѣлыхъ чашъ, и бѣлыхъ дирхемовъ чеканки того года, и новый динаръ, и пучекъ руты [2]). И бралъ онъ все это, и желалъ ему (т. е. царю) вѣчной жизни, и продолжительнаго царства, и счастья, и славы.

И (царь) ни о чемъ не совѣщался въ этотъ день изъ опасенія, чтобы не исходило отъ него что-либо нехорошее и не продолжалось весь годъ.

И прежде всего представлялось ему (т. е. царю) золотое или серебряное блюдо съ бѣлымъ сахаромъ и очищеннымъ, свѣжимъ индійскимъ (т. е. кокосовымъ) орѣхомъ и серебряными и золотыми чашами. И начиналъ онъ день со свѣжаго парного молока, съ распущеннымъ въ немъ свѣжимъ финикомъ; затѣмъ онъ вкушалъ въ скорлупѣ кокосоваго орѣха [3]) небольшіе финики, и одарялъ изъ нея (т. е. скорлупы) того, кого любилъ, и ѣлъ любимыя сласти.

И каждый день изъ дней Нӣрӯза спускали бѣлаго сокола. И считали хорошимъ предзнаменованіемъ начинать этотъ день глотком чистаго свѣжаго молока и свѣжаго сыра, и всѣ цари Фāрса считали это хорошимъ знакомъ.

И въ каждый день Нӣрӯза похищалась для него вода въ желѣзномъ или серебряномъ кувшинѣ; и говорилъ (царь): похищено это у двухъ благословенныхъ и двухъ благодатныхъ. И надѣвали на шейку кувшина ожерелье изъ зеленыхъ яхонтовъ, нанизанныхъ на золотую нитку, въ которую были продѣты бусы изъ зеленаго хризолита. И похищали эту воду лишь дѣвушки изъ подъ мельницъ [4]) и изъ цистернъ каналовъ [5]).

---

[1]) Персидскія слова—коньектура Houtsma для издателя, см. 361,o. Первыя три слова представляютъ варіантъ одной и той-же извѣстной благопожелательной формулы, см. J. Olshausen, Die Pehlewî-Legenden, Kopenhagen, 1843, 25—26 и E. Drouin, Observations sur les monnaies à légendes en pehlvi et pehlvi-arabe, Paris, 1886, 43—44 (изъ Revue Archéologique). Для двухъ послѣднихъ словъ ср. новоперс. فراخی и بروار (ср. P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg, 1893, 48, 68 и 183; 180).

[2]) Послѣднее слово—коньектура издателя, см. 361,s; въ рукописяхъ—ستد, بیته, تینه.

[3]) Въ текстѣ بالنارجیل; по смыслу ясно, особенно изъ сопоставленія съ جوز هندی, что тутъ разумѣется именно скорлупа.

[4]) Букв. «домовъ жернововъ» или «домовъ мельницъ», причемъ первое слово—коньектура издателя, см. 362, r.

[5]) Въ текстѣ читается صنائع или صانع الغنی, исправляемое въ مصانع القنی.

И когда бывалъ Нӣрӯзъ въ день Субботы, царь приказывалъ давать главѣ еврейской общины четыре тысячи дирхемовъ; и не знали иной причины этому какъ то, что это обычай, исполнявшійся и сдѣлавшійся обязательнымъ, какъ поголовная подать.

И за двадцать пять дней до Нӣрӯза строили во дворѣ дворца двѣнадцать столбовъ изъ сушенаго кирпича; сѣяли на одномъ изъ нихъ—пшеницу, и на другомъ столбѣ—ячмень, и на слѣдующемъ — рисъ, и на слѣдующемъ — чечевицу, и на слѣдующемъ — бобы, и на слѣдующемъ — крокъ, и на слѣдующемъ — просо, и на слѣдующемъ—дурру, и на слѣдующемъ—фасоль, и на слѣдующемъ—горохъ, и на слѣдующемъ—кунжутъ, и на слѣдующемъ — выку. И собирали это всегда съ пѣніемъ, музыкой и играми, и бывало это въ шестой день дня Нӣрӯза. И когда (зерна) были собраны, ихъ разсыпали по залѣ. И не разбивали (столбовъ) до Рӯз-и-михра [1]) Мāх-и-Фарвардӣна. И сѣяли эти зерна лишь для гаданія по нимъ; и говорили, что наилучше выросшее изъ нихъ и наиболѣе зрѣлое указываетъ на хорошій ростъ посѣва его въ этотъ годъ. И царь считалъ главнымъ образомъ хорошимъ знакомъ смотрѣть на ростъ ячменя.

И наставникъ стрѣлковъ давалъ царю въ день Нӣрӯза лукъ и пять стрѣлъ. И царь давалъ надзирателю за дворцомъ цитронъ [2]).

И пѣли тогда передъ царемъ—пѣсню обращенія, и весеннія пѣсни, и пѣсни, въ которыхъ говорилось о сыновьяхъ великановъ и описывались дождевыя созвѣздія, и пѣсни—Āфрӣнъ, Хусравāнӣ, Мāдарāстāнӣ, Фахлабадъ [3]). И болѣе всего пѣли персы Фахлабадъ съ (описаніями) дней Кисры Эбервīза. И былъ (Фахлабадъ) изъ населенія Мерва. И въ пѣсняхъ его были хвала царю и, говоря на арабскій ладъ, повѣствованія о времени его, и собраніяхъ его, и побѣдахъ его; (лишь) вмѣсто стиховъ облекалъ онъ это въ форму пѣсенъ. И не проходило дня безъ того, чтобы у него не было новаго стиха и удивительной мелодіи. И пѣлъ онъ пѣсни, въ которыхъ просилъ у царя милости и подарковъ для мерзбāновъ его и вождей его и ходатайствовалъ за преступника. И если случалось событіе или приходила вѣсть, сообщить о которой ему (т. е. царю) боялись, говорилъ (Фахлабадъ) стихотвореніе объ этомъ и выражалъ это въ пѣснѣ, какъ случилось, когда палъ конь его Шабдӣзъ, и не осмѣливались сообщить это, а онъ спѣлъ объ этомъ и сказалъ, что (конь) распростертъ въ стойлѣ его съ вытянутыми ногами, не ѣстъ корма и не движется; и сказалъ царь—

[1]) Послѣднее слово коньектура издателя, см. 363, d.

[2]) الرجّة. О растеніяхъ этого рода см. Schrader, o. c. 997.

[3]) Послѣднее слово коньектура издателя, см. 363, r.

такъ онъ уже погибъ! И сказалъ (Фахлабадъ); ты сказалъ это, о царь! И (такимъ образомъ) онъ своими стихами заставлялъ царя говорить о томъ, чего не желали представить ему его сатрапы».

III.

Приведенный текстъ, взятый, какъ на то указываютъ два первыхъ слова, у Кисравӣ, былъ снабженъ неизвѣстнымъ авторомъ Китāб-алмахāсинъ уа-л-аддāдъ заголовкомъ: «Махāсин-ан-Нӣрӯзъ уа-л-Михраджāнъ»—«Хорошія качества Нӣрӯза и Михраджāна». Что этотъ заголовокъ принадлежитъ автору всей книги, а не Кисравӣ, мы заключаемъ изъ того, что онъ стоитъ передъ словами «говоритъ Кисравӣ». Въ описаніи празднованія, у Кисравӣ все время говорится о Нӣрӯзѣ, о праздникѣ новаго года, и цѣлый рядъ церемоніальныхъ особенностей можетъ быть отнесенъ лишь къ весеннему, а не къ осеннему равноденствію. Поэтому, нужно заключить, что описаніе празднованія Михраджāна, либо не находилось вовсе у Кисравӣ, либо не дошло до насъ въ этой цитатѣ. Ко второму предположенію склоняетъ то обстоятельство, что во введеніи, предпосланномъ описанію праздника, Кисравӣ говоритъ о Михраджāнѣ.

Въ этомъ введеніи, какъ мы уже видѣли, Кисравӣ приводитъ древнія персидскія преданія о началѣ празднованія Наурӯза и Михраджāна—тема, занимавшая и впослѣдствіи писавшихъ объ этомъ арабскихъ писателей. Особенно много и подробно сообщаетъ Бӣрӯнӣ (текстъ—210 слѣд., 222 слѣд.; переводъ 199 слѣд., 207 слѣд.). Эти извѣстія, хотя и вносящія иногда чуждые, библейскіе элементы [1]), являются вопроизведеніемъ древне-иранскаго преданія, перешедшаго позже въ Шāхнāмэ, и, приписывая основаніе этихъ праздниковъ, миѳическимъ Джамшӣду и Ферӣдӯну, подтверждаютъ ихъ исконный народный характеръ.

Относительно датъ, дошедшія до насъ сообщенія Кисравӣ касаются лишь празднованія Михраджāна [2]), приходившагося въ Михр-рӯзъ,—такъ назывался каждый шестнадцатый день,—шестого мѣсяца, Михрмāха, и ничего не говорятъ о времени празднованія Наурӯза. Это обстоятельство, впрочемъ, вполнѣ понятно—самое названіе указывало мѣсто въ календарѣ; Наурӯзъ долженъ былъ праздноваться въ на-

---

[1]) Напр. у Кисравӣ генеалогія Джамшӣда (см. J u s t i, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, 144, 374); у Бӣрӯнӣ—сопоставленіе Джамшида и Соломона. Эти элементы восходятъ, вѣроятно, еще къ до-мусульманскому іудейско-иранскому синкретизму персидской исторіографіи.

[2]) Преданіе о возникновеніи Михраджāна ср. у Мас'ӯдӣ, Prairies d'or, III, 1864, 404.

чалѣ перваго мѣсяца Фарвардīна. Лишь позднѣйшіе компиляторы указывали на то, что этотъ день былъ первымъ днемъ новаго года и что его имя по персидски имѣло это значеніе.

Наконецъ, какъ Кисравī, такъ и Бīрӯнī, одинаково сообщаютъ о раздѣленіи дней мѣсяца на шесть частей, по пяти дней въ каждой, назначенныхъ праздникомъ для шести различныхъ общественныхъ группъ и лицъ. Бīрӯнī (текстъ 218,16—19, 224,2—4; переводъ 203, 209) прибавляетъ къ этому, что и Михр-māхъ, мѣсяцъ празднованія Михраджāна, такъ же, какъ и Фарвардīнъ, былъ раздѣленъ на шесть частей для празднованія различныхъ классовъ. Бīрӯнī же (текстъ 218,21—219,5; переводъ 203—204) даетъ намъ свѣдѣнія, которыя не имѣются въ дошедшемъ до насъ текстѣ Кисравī и которыя, какъ увидимъ, содѣйствуютъ пониманію текста, а именно—одновременно съ раздѣленіемъ мѣсяца на шесть частей, и каждый изъ первыхъ шести дней имѣлъ опредѣленное назначеніе въ церемоніалѣ [1]). Въ первый день царь открывалъ праздникъ и объявлялъ о пріемѣ и пожалованіяхъ. Во второй ему являлись лица, имѣвшія наибольшее значеніе въ государствѣ—«дихкāны» и «ахл-ал-буйутāтъ», т. е. во-первыхъ, представители класса мелкихъ поземельныхъ собственниковъ, тѣхъ вассаловъ, которые образовывали, по выраженію Нёльдеке [2]), истинное «ядро націи» и во вторыхъ, представители семи главнѣйшихъ родовъ персидской аристократіи, т. н. «люди домовъ» [3]). Въ третій день—рыцари [4]) и представители высшаго духовенства [5]). Въ четвертый—домочадцы, родня и свита царя. Въ пятый—его дѣти и кліенты. Шестой день былъ посвящаемъ царемъ отдыху и осмотру подарковъ. Этотъ день, называвшійся, какъ и всякій шестой день мѣсяца, Хурдāд-Рӯзъ, въ данномъ случаѣ, по словамъ того же Бīрӯнī (текстъ 216,6; переводъ 201), кромѣ того носилъ названіе «Великаго Науруза» и имѣлъ большую важность у персовъ. Итакъ, не вдаваясь пока въ разборъ того, почему этотъ день считался особенно священнымъ, отмѣтимъ лишь, что первый изъ второй группы пяти дней мѣсяца считался по преимуществу царскимъ днемъ. Возвращаясь теперь къ дѣленію мѣсяца на шесть частей, мы отмѣчаемъ, что тѣ общественныя группы и лица, которымъ посвящаются эти части мѣсяца, различны у Кисравī

---

[1]) То-же у Казвинī, 81,3—10. По Бīрӯни (218,20; 203) Хурмузъ, сынъ Шāпура, Смѣлый (272—273) первый ввелъ оффиціальное празднованіе дней между малымъ и большимъ Наурузами.

[2]) Nöldeke, o. c. 440.

[3]) Nöldeke, o. c. 71, anm. 1 и 437 слѣд.

[4]) Nöldeke, o. c. 441.

[5]) Nöldeke, o. c. 450 слѣд.

и Бīрӯнī. Въ то время, какъ у Кисравī первые пять дней считаются праздникомъ знати [1]), вторые самого царя, третьи—слугъ, четвертые—свиты, пятые—войска, шестые—народа, у Бīрӯнī мы находимъ слѣдующій порядокъ—цари, знать, слуги, кліенты, народъ и пастухи [2]). Далѣе, такъ какъ первые пять дней были посвящены пріему различныхъ классовъ знати, а шестой день, или первый изъ второй группы дней, считался царскимъ по преимуществу, то мы склонны считать болѣе достовѣрной группировку дней праздничнаго церемоніала у Кисравī. Изъ этого же получается выводъ, не лишенный интереса съ обще-исторической точки зрѣнія. Въ то время, какъ шестой день мѣсяца посвящается царю и считается наивысшимъ праздникомъ, все же первые пять дней новаго года считаются Наурӯзомъ знати и такимъ образомъ, государственный строй сасанидской Персіи, съ ея развитыми феодальными отношеніями, отражается и въ терминологіи церемоніала.

IV.

Церемонія поздравленія съ началомъ новаго года описывается у Кисравī съ большими подробностями, что особенно цѣнно, такъ какъ Бīрӯнī ничего не сообщаетъ объ этомъ. Хотя Казвīнī и Димашкī, особенно послѣдній, и даютъ нѣкоторыя данныя, но Кисравī говоритъ наиболѣе подробно и нѣкоторыя стороны его разсказа носятъ на себѣ слѣды большой древности.

Различіе съ позднѣйшими извѣстіями видно съ самаго начала разсказа. Кисравī говоритъ, что поздравитель являлся къ царю послѣ того, какъ тотъ одѣвалъ уборъ [3]) и открывалъ пріемъ; слѣдовательно,

---

[1]) الاشراف (ал-ашрāфъ) имѣетъ у арабскихъ писателей въ примѣненіи къ Сāсāнидамъ особое значеніе—именно четвертаго разряда аристократическихъ фамилій, Nöldeke, o. c. 71, anm. 1. Въ данномъ случаѣ этому слову придается, по нашему мнѣнію, болѣе широкое значеніе.

[2]) Т. е., вѣроятно, кочевое населеніе Персіи.

[3]) Повидимому главная часть этого убора—вѣнецъ (ср. Ibn Hischam, Das Leben Muhammeds, herausgegeben von F. Wüstenfeld, I Band, I Theil, Göttingen, 1858, 423 слѣд. и Nöldeke, o. c. 221—222), различалась для каждаго отдѣльнаго случая: Бирӯни (222,9; 207) говоритъ, что въ Михраджāнъ цари одѣвали вѣнецъ, на которомъ было изображеніе солнца и колеса, по которому оно катится. Казвинī (82,1—2) относитъ этотъ уборъ къ царскимъ сыновьямъ, но Нувайрī (J. Golius, Alfergani, Notae, 25) сообщаетъ то-же, что и Бирӯнī. Объ обычаяхъ надѣвать парадныя одежды въ день Наурӯза въ позднѣйшее время см. напр. E. Quatremère, Notice de l'ouvrage persan, qui a pour titre Matla assaadein, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, XIV, 1, 1843, 506—507. Отсюда-же и названіе древне-русскаго головного убора въ родѣ колпака—«наурузъ», см. П. Саввантовъ, Описаніе старинныхъ русскихъ утварей, одеждъ, оружія, ратныхъ доспѣховъ и конскаго прибора, Спб., 1896, 84.

это поздравленіе носило характеръ оффиціальной церемоніи. Иначе у Казвīнī и Димашкī. По ихъ описаніямъ, поздравитель ждалъ у входа въ опочивальню царя и съ зарей входилъ къ нему, такъ что взглядъ царя при пробужденіи прежде всего падалъ на этого человѣка. Димашкī, кромѣ того, приводитъ рядъ вопросовъ царя и отвѣтъ поздравителя. Въ этомъ отвѣтѣ у него нѣтъ одной весьма характерной особенности, имѣющейся у Кисравī, смыслъ которой былъ, весьма вѣроятно, утерянъ не только для Димашкī, но и для Кисравī. Для пониманія ея необходимы нѣкоторыя объясненія.

Въ текстѣ Кисравī, поздравитель прежде всего на вопросъ царя говоритъ: «я прихожу отъ двухъ благословенныхъ и иду къ двумъ благодатнымъ». Возникаетъ вопросъ: кто же эти два благословенныхъ и два благодатныхъ? Для того, чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, намъ необходимо обратиться къ религіознымъ представленіямъ и календарной системѣ сасанидской Персіи.

Извѣстно, что каждый день иранскаго года имѣлъ своего духа-покровителя, именемъ котораго онъ назывался. Согласно іерархіи Авесты, первый день мѣсяца былъ днемъ Ормузда, Ахура-Мазды, Высшаго Существа, творца и духа добраго начала. Слѣдующіе шесть дней освящались именами шести Амеша-Спента, безсмертныхъ святыхъ духовъ, окружавшихъ Ахура-Мазду, имѣвшихъ каждый въ своей власти часть творенія. Ранѣе мы уже видѣли, что собственно царскимъ праздникомъ, Великимъ Наурӯзомъ, именовался шестой день, Хурдāд-Рӯзъ. Хурдāдъ, парсійская форма авестскаго Хаурватāтъ, есть имя пятаго Амеша-Спента. Посмотримъ же теперь, какое отношеніе могъ имѣть этотъ духъ къ занимающему насъ празднику и какое значеніе имѣлъ онъ въ особой святости этого дня. Хаурватāтъ и шестой, послѣдній изъ Амеша-Спента, покровитель седьмого дня—Амеретāтъ, въ парсійской формѣ Мурдāдъ-Амурдāдъ, послужили темой для изслѣдованія Дармстетера [1]). Нѣкоторые выводы этого ученаго имѣютъ значеніе въ занимающемъ насъ вопросѣ. 1. Въ противоположность первымъ четыремъ Амеша-Спента, изъ которыхъ каждый имѣлъ личное и независимое существованіе, Хаурватāтъ и Амеретāтъ являются почти всегда вмѣстѣ и присутствіе одного означаетъ присутствіе и другого—они образуютъ пару. Это единство выражается и во внѣшней формѣ: ихъ имена могутъ выражаться двой-

[1]) J. Darmesteter, Haurvatât et Ameretât, Paris, 1875 (Bibliothèque de l'école das hautes études, sc. phil. et hist., 23 fascicule). См. также L. H. Gray, The double nature of the iranian Archangels, Archiv für Religionswissenschaft, VII, 1904, 345—373, спец. 371—372, который, въ противоположность Darmesteter'у, считаетъ матеріальное значеніе Амеша-Спента болѣе древнимъ, чѣмъ духовное.

ственнымъ числомъ имени одного изъ нихъ (стр. 4). 2. Хаурватāтъ и Амеретāтъ не только выражаютъ отвлеченныя понятія здоровья и безсмертія (стр. 19), но имѣютъ и матеріальные аттрибуты: Хурватāтъ—повелитель водъ, Амеретāтъ—растительности (стр. 1, 6, 14). 3. Двойственности духовъ отвѣчаетъ и двойственность матеріальныхъ аттрибутовъ—уже въ Авестѣ воды и растенія всегда упоминаются рядомъ (стр. 12 слѣд.), даруя здоровье и безсмертіе (стр. 51 слѣд.). 4. Двойственность духовъ имѣетъ вліяніе и на то, что ихъ функціи не всегда точно разграничиваются—духъ водъ является иногда и духомъ растительности (стр. 62 слѣд.). 5. Хаурватāту и Амеретāту молятся передъ трапезой; ихъ имена употребляютъ вмѣсто жертвенныхъ воды и дерева; они питаютъ праведнаго въ раю (стр. 7, 8). Изъ всего приведеннаго ясна, думается намъ, двойственность называемыхъ поздравителемъ существъ. Въ день обновленія природы, въ день наступленія новой эры, приходитъ поздравитель отъ Хаурватāта и Амеретāта, святыхъ духовъ, покровителей водъ и растительности, и ихъ благословенія желаетъ на будущій годъ; ихъ имена онъ призываетъ, ставя передъ царемъ столъ съ обрядовой трапезой. Дѣлается понятнымъ, почему царскимъ праздникомъ, Великимъ Наурӯзомъ именовался шестой день мѣсяца—матеріальныя понятія этихъ духовъ, слившіяся въ одно представленіе, являлись аттрибутами празднованія весны [1]). Четыре первыхъ Амеша-Спента, покровители стадъ, огня, земли и металловъ, стояли въ данномъ случаѣ на второмъ планѣ. Наконецъ, изъ всего этого слѣдуетъ тотъ выводъ, что описываемая церемонія происходила въ шестой, а не въ первый день Наурӯза, какъ то можно было бы заключить изъ извѣстій позднѣйшихъ писателей.

Итакъ, поздравитель является къ царю, призывая святыхъ духовъ-покровителей и высказывая счастливыя пожеланія. По Кисравī, онъ же вноситъ обрядовый столъ; по Димашкī, не столъ, а блюдо вносилъ другой человѣкъ, слѣдовавшій за нимъ, причемъ на блюдѣ не было обрядовыхъ хлѣбовъ и лишь позже, по представленіи везира и другихъ должностныхъ лицъ, царю приносили въ корзинѣ коровай; блюдо же содержало семь колосьевъ и семь зеренъ различныхъ хлѣбныхъ растеній, кусокъ сахара, динаръ и дирхемъ. Содержаніе обрядоваго стола у Кисравī, какъ мы видѣли, значительно полнѣе—здѣсь и лепешки, и семь зеренъ хлѣбныхъ растеній, и семь древесныхъ вѣтвей, и семь чашъ, и дирхемы, и динаръ, и пучекъ руты (послѣднее—если принять коньектуру Фанъ Флотена); всѣмъ этимъ предметамъ назначены на столѣ опредѣленныя мѣста. Для характеристики достовѣрности сообщеній Кисравī весьма важно отмѣтить, что

[1]) Ср. Darmesteter, o. c. 59, note 5.

какъ разъ тѣ предметы, которые названы у него и отсутствуютъ у Димашкӣ, имѣютъ важное значеніе въ церемоніалѣ. Въ упомянутыхъ на первомъ мѣстѣ, спеченныхъ изъ различныхъ зеренъ лепешкахъ, несомнѣнно нужно признать обрядовыя лепешки парсійскаго культа, такъ называемыя «драонā» (авест.) или «дарӯнъ» (парс.), которыя и по сіе время употребляются у парсовъ, пекутся изъ пшеничной муки въ различныхъ формахъ и размѣрами бываютъ въ большую монету или ладонь руки [1]). Онѣ имѣли и имѣютъ столь большое значеніе въ парсійскомъ ритуалѣ, что существуетъ рядъ богослужебныхъ церемоній, именуемыхъ Дарӯнъ, неотъемлемую часть которыхъ составляетъ принесеніе въ жертву этихъ лепешекъ [2]). Къ днямъ, въ которые справляется эта церемонія, относится и день Хурдāдъ мѣсяца Фарвардīна [3]). Кромѣ лепешекъ Кисравӣ называетъ еще семь вѣтвей, присутствіе которыхъ также объясняется ритуаломъ. Мы узнаемъ въ нихъ такъ наз. «бересма» (авест.) или «барсомъ» (парс.), пучекъ вѣтвей различныхъ деревьевъ (нынѣ замѣняемыхъ проволоками), употребляемый въ богослуженіи, причемъ число вѣтвей опредѣляется ритуаломъ для каждой отдѣльной церемоніи [4]). Въ церемоніи Дарӯнъ число вѣтвей барсома, составляющаго ея необходимую принадлежность [5]), опредѣляется въ пять, семь (какъ въ нашемъ случаѣ), девять и болѣе [6]). Вѣтви эти бываютъ отъ различныхъ деревьевъ. Особенное значеніе имѣетъ граната, которая даже возлагается на одинъ изъ обрядовыхъ хлѣбовъ при церемоніи Дарӯнъ [7]); число же суставовъ у вѣтокъ опредѣляется Кисравӣ согласно мѣрѣ парсійскаго ритуала—отъ одного до трехъ [8]). Каждая изъ этихъ вѣтвей посвящалась одной изъ семи областей, т. е. кишверовъ, на которые дѣлился, по Авестѣ, весь міръ. Что же касается, наконецъ, до не вполнѣ ясно выраженнаго мѣста у Кисравӣ о надписяхъ на различныхъ мѣстахъ, то ихъ возможно относить къ обрядовымъ хлѣбамъ, на которыхъ вырѣзывались

---

[1]) Anquetil-Duperron, Zend-Avesta, II, Paris, 1771, 535; F. Spiegel, Awesta, II, Leipzig, 1859, LII, изображенія въ таблицѣ у стр. XL; M. Haug, Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis, 2-nd edition by E. W. West, London, 1878, 281, 396.

[2]) Haug, о. с. 407 слѣд.

[3]) Anquetil-Duperron, о. с. 573; Spiegel, о. с. LXXIX. О значеніи ѣды въ Наурузъ съ религіозной стороны—Spiegel, C, и E. W. West, Pahlavi texts, III, Oxford, 1885, Sad-dar, LII, 314.

[4]) Anquetil-Duperron, 532; Spiegel, LXVIII; Haug, 397.

[5]) Anquetil-Duperron, 573; Spiegel, LXXIX.

[6]) Haug, 397.

[7]) Anquetil-Duperron, 532, 534; Spiegel, LXVIII; Haug, 139, 282, 407.

[8]) Haug, 397, note.

эти благопожеланія, а также и къ новогоднимъ монетамъ. Итакъ, въ описаніи Кисравī, имѣются налицо два важнѣйшихъ элемента церемоніи, отсутствующіе у Димашкī,—обрядовые хлѣба, Дарӯнъ и древесныя вѣтви, Барсомъ. Кромѣ того, на столѣ лежали еще слѣдующіе предметы: зерна различныхъ хлѣбныхъ растеній, которыя, какъ можно думать изъ дальнѣйшаго разсказа, разсыпались впослѣдствіи по залѣ; необходимые церемоніальные сосуды—чаши, дѣлающіяся большею частью изъ мѣди, но также и изъ дорогихъ металловъ [1]); вновь отчеканенныя монеты; пучекъ предохраняющаго отъ дурного глаза растенія—руты, персидское названіе котораго «спендъ» еще Лагардъ [2]) сближалъ съ авестскимъ «спента», святой, указывая, что по древнеиранскимъ вѣрованіямъ рута считалась однимъ изъ древнѣйшихъ и священнѣйшихъ созданій. Такимъ образомъ, на столѣ, подносимомъ поздравителемъ царю, мы видимъ изображеніе въ миніатюрѣ церемоніи Дарӯнъ, до сихъ поръ соблюдаемой парсами. Если нѣкоторые предметы, входящіе въ современную церемонію этого имени [3]), не находятся на столѣ поздравителя сасанидскаго царя, то это нисколько не измѣняетъ нашего утвержденія; съ одной стороны, нѣкоторые менѣе важные въ данномъ случаѣ элементы могли быть исключены за недостаткомъ мѣста,—съ другой стороны, самый составъ церемоніальныхъ предметовъ могъ въ частностяхъ измѣняться [4]).

Далѣе идетъ у Кисравī описаніе утренней трапезы царя, не находимое нами у другихъ писателей. Преподносится золотое или серебряное блюдо. Изъ находящихся на этомъ блюдѣ предметовъ прежде всего упоминается сахаръ. Уже Бīрӯнī указалъ на народный персидскій обычай дарить въ Наурӯзъ сахаръ. У него же приводятся персидскія повѣрья—тотъ, кто въ первый день Наурӯза, утромъ, прежде чѣмъ сказать что либо, съѣстъ меда, избавится на весь годъ отъ болѣзни, и тотъ, кто въ шестой день Наурӯза, интересующій насъ въ данномъ случаѣ, утромъ, прежде чѣмъ сказать что-нибудь, отвѣдаетъ сахара, спасется отъ несчастья (текстъ 216—217; переводъ 200—202). Извѣстія Кисравī указываютъ на соблюденіе этого повѣрья и при царскомъ дворѣ. Далѣе упоминается очищенный кокосовый орѣхъ, снова

[1]) Haug, 394.

[2]) P. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, 173—174. Ср. JA, III série, V, 1838, 240 (*персидское повѣрье о томъ, что зерно руты, брошенное въ огонь, предохраняетъ отъ сглаза*) и M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, Berlin, 1901, 213; *обычай бросанія руты въ огонь противъ дурного глаза, отмѣченный Лагардомъ у персовъ, соблюдается и афганцами—J. Darmesteter,* Chants populaires des Afghans, Paris, 1888—1890, 257.

[3]) Haug, 407—403, тамъ же планъ расположенія при службѣ.

[4]) Въ послѣднемъ отношеніи ср. напр. сообщенія Haug'a съ Anquetil-Duperron, 573.

приводящій насъ къ религіознымъ предписаніямъ — по Бундахишу (XXVII, 23) для ѣды разрѣшается лишь внутренняя часть этого плода [1]). Затѣмъ—золотыя и серебряныя чаши, наполненныя, по всему вѣроятію, сластями, сыромъ, парнымъ молокомъ съ распущеннымъ въ немъ финикомъ; наконецъ, скорлупа кокосоваго орѣха съ финиками небольшихъ размѣровъ. Распущенный финикъ, т. е. безъ косточки, является, опять таки, по требованію религіознаго предписанія, такъ какъ для ѣды разрѣшалась лишь наружная часть этого плода. Наконецъ, Кисравī сообщаетъ объ обычаѣ, ежедневно, во всѣ дни Наурӯза, спускать бѣлаго сокола; о самомъ обычаѣ впервые узнаемъ у него, но соколъ при этомъ праздникѣ упоминается и у Казвīнī—его держитъ на рукѣ поздравитель [2]).

Таковъ церемоніалъ поздравленія по описанію Кисравī. Оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ любопытныхъ подробностей, необходимо отмѣтить въ этомъ описаніи большую важность религіознаго момента. Авторъ, говоря о воззваніяхъ поздравителя къ святымъ духамъ, покровителямъ дня, и подробно описывая обрядовый столъ, воспроизводитъ черты глубокой древности. Въ этихъ описаніяхъ чувствуется зависимость отъ сасанидскихъ источниковъ, заранѣе предполагаемая при подобнаго рода сообщеніяхъ мусульманскихъ писателей.

Прежде чѣмъ продолжать комментарій текста Кисравī, мы позволимъ себѣ недолго остановиться на нѣкоторыхъ явленіяхъ, могущихъ служить какъ бы иллюстраціей извѣстій арабскаго писателя IX-го вѣка. Подъ этими явленіями мы разумѣемъ современныя намъ поздравленія съ новымъ годомъ, соблюдаемыя въ районѣ распространенія иранскаго племени и нѣкоторыхъ народовъ, находившихся подъ культурнымъ вліяніемъ Прана. При этомъ считаемъ долгомъ оговориться, что всѣ эти явленія представляются въ крайне отрывочномъ видѣ, а потому мы, вовсе не претендуя на полноту данныхъ, будемъ вполнѣ удовлетворены, если нѣсколькими примѣрами укажемъ на реальное существованіе тѣхъ фактовъ, о которыхъ мы только что говорили, какъ о воспоминаніяхъ сѣдой старины.

Наурӯзъ современной Персіи выражается въ двухъ формахъ—въ формѣ придворнаго церемоніала и въ формѣ народнаго праздника.

---

[1]) E. W. West, Pahlavi texts, I, Oxford, 1880, 103.

[2]) См. еще сохранившееся въ Сіясет-намэ любопытное извѣстіе о публичномъ покаяніи сасанидскаго царя въ день Науруза—A. Christensen, L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour, Copenhague, 1907, 73—74. О пріемѣ царя въ Наурӯзъ по Шахнамэ ср. F. Spiegel, Erânische Alterthumskunde, III, Leipzig, 1878, 707. Параллель къ подносимому царемъ цитрону (въ нашемъ текстѣ) см. въ гилянскомъ обычаѣ дарить въ Наурӯзъ померанцевые цвѣты—Chodzko, Specimens of the popular poetry of Persia, London, 1842, 469, note.

Первая форма заслуживала до сихъ поръ бо́льшаго вниманія и описывалась съ бо́льшими подробностями; извѣстія о народномъ праздникѣ весьма скудны. Описаніе придворнаго церемоніала восходитъ еще къ старымъ европейскимъ путешествіямъ и наиболѣе подробно изложено въ знаменитомъ сочиненіи Шардена [1]) и въ примѣчаніяхъ къ нему Ланглэ, сообщившаго также нѣкоторыя извѣстія и о древнемъ церемоніалѣ, въ общемъ сходныя съ сообщеніями Димашкӣ и заимствованныя имъ, вѣроятно, изъ ферхенговъ, откуда же аналогичныя извѣстія перешли и въ нѣкоторые большіе словари, напр. Ричардсона [2]). На тѣхъ же данныхъ основываются сообщенія и позднѣйшихъ большихъ путешествій по Персіи, какъ то Морьера, Узли, Керъ-Портера [3]). Изъ этнографическихъ описаній Персіи въ XIX-мъ вѣкѣ наиболѣе полно и подробно говорится о Наурӯзѣ въ сочиненіи доктора Полака [4]), посвятившаго этому празднику цѣлую главу. Его описаніе даетъ яркую и живую картину современнаго празднованія при дворѣ и въ городахъ. Мы узнаемъ, какъ приготовляются къ празднику—заготовляютъ излюбленныя сласти (ширӣнӣ) и фрукты, припасаютъ роскошныя одежды и подарки; какъ ожидаютъ и встрѣчаютъ новый годъ въ присутствіи самого шаха высшіе сановники; какъ совершаются поздравленія; какъ шахъ раздаетъ вновь отчеканенныя монеты, которыя по повѣрію приносятъ счастіе; какъ тринадцать дней длится праздникъ; какъ въ церемоніи, на глазахъ большого собранія, шахъ, согласно обычаю, дѣлаетъ нѣсколько глотковъ кофе и нѣсколько разъ затягивается изъ наргилэ [5]). Нѣкоторые изъ этихъ обычаевъ, какъ напр. церемоніальное питье и раздача но-

---

[1]) Chardin, Voyages en Perse, nouv. éd. par L. Langlès, t. II, Paris, 1811, 249 слѣд.

[2]) Th. Hyde, Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia, editio secunda, Oxonii, 1760, 236 слѣд., основывался въ своихъ сообщеніяхъ и на ферхенгахъ, и на доступныхъ ему арабскихъ авторахъ, напр. Казвӣнӣ.

[3]) J. Morier, A journey through Persia, Armenia and Asia Minor, London, 1812, 205 слѣд.; W. Ouseley, Travels in various countries of the East, more particularly Persia, vol. I, London, 1819, 224 слѣд., III, London, 1823, 337 слѣд.; R. Ker-Porter, Travels in Georgia, Persia, Armenia, ancient Babylonia etc. during the years 1817, 1818, 1819 and 1820, I, London, 1821, 316 слѣд. (извѣстія о Наурӯзѣ изъ Керъ-Портера переведены были на русскій языкъ въ Санктпетербургскихъ Вѣдомостяхъ за 1834 г., № 18 и 19, Смѣсь). Статья П. Мельникова, О персидскихъ праздникахъ при Сассанидахъ (Литературная Газета, 1840, № 103, 2361—2371) представляетъ собою компиляцію изъ извѣстій старыхъ путешественниковъ и переводовъ позднѣйшихъ арабскихъ писателей.

[4]) J. E. Polak, Persien, das Land und seine Bewohner, I, 1865, XII, 367—389. Въ извѣстномъ сочиненіи L. Dubeux, La Perse, Paris, 1841, 461—462, говорится о Наурӯзѣ очень немного.

[5]) Ср. нарджилъ (скорлупа кокосоваго орѣха) въ вышеописанной церемоніи.

выхъ монетъ, имѣютъ, какъ мы видимъ, аналогію въ древности. Къ сообщенію Полака можно, разумѣется, прибавить ту или иную подробность, не лишенную интереса и для нашего вопроса: такъ напр. Вильсонъ говоритъ, что въ Тавризѣ, при дворѣ Шāхзāдэ, въ Наурӯзъ, въ знакъ наступленія новаго года приносятъ лотокъ съ семью фруктами [1]). Нѣкоторыя дополненія можемъ мы получить, разсматривая тѣ извѣстія, которыя имѣются о праздникѣ наступленія новаго года въ частной жизни персовъ [2]). Мы узнаемъ, что наканунѣ новаго года, въ бо̀льшей части домовъ готовится такъ наз. «хафтъ сīнъ», «семь сīновъ», состоящій изъ большого подноса, на которомъ разставлено семь веществъ, необходимыхъ, по народному повѣрью, для домашняго обихода, названіе которыхъ начинается съ буквы *с*—прямое сходство съ обрядовымъ столомъ сасанидской Персіи. Кромѣ того, намъ сообщаютъ о повѣріи, что всѣ тѣ дѣла, которыя человѣкъ вершитъ въ день Наурӯза, онъ будетъ дѣлать весь годъ—параллель къ извѣстію о томъ, что сасанидскіе цари опасались совѣщаться о чемъ либо въ Наурӯзъ. Какъ параллель къ соколу, необходимому въ старину при праздникѣ, укажемъ, что и въ современной Персіи имѣется своя, посвященная спеціально Наурӯзу, птица, «мург-и-наурӯзī», чайка. Я не буду говорить о другихъ весьма интересныхъ обычаяхъ, не имѣющихъ отношенія къ нашему тексту [3]).

Выходя, въ тѣхъ же-цѣляхъ комментарія, за предѣлы персидской народности, мы ограничиваемся нѣсколькими примѣрами тѣхъ племенныхъ группъ, которыя нѣкогда находились подъ персидскимъ культурнымъ вліяніемъ, но уже съ давнихъ поръ приняли другую культуру. Благодаря значительному количеству собраннаго матеріала,

---

[1]) S. G. Wilson, Persian life and customs, 2-nd edition, Edinburgh—London, 1896, 246.

[2]) См. напр. о семи сортахъ плодовъ на лоткѣ—газета Кавказъ, 1859, 19 апрѣля, № 30, 155 особенно; журналъ Иллюстрація, 1863, 7 марта, № 260, 147; газета Обзоръ, 1880, 14 марта, № 446; Wilson, 245. О боязни предпринимать что-либо Ella Sykes, Persian Folklore, Folk-lore, XII, 1901, 276. О чайкѣ, какъ новогодней птицѣ, E. G. Browne, A year amongst the Persians, London, 1893, 256 и т. д. Изъ двухъ новѣйшихъ статей о Наурӯзѣ въ Персіи, одна—H. Wohlbold, Neujahr in Persien въ Aus allen Welttheilen, 1894, Heft 12, 649—652 не даетъ ничего новаго, другая—La fête du Nourouz en Perse въ Tradition, 1901, 11, 73, оказалась для меня недоступной. Въ русской литературѣ областныя описанія встрѣчаются въ достаточномъ количествѣ; ср. еще напр. Сбор. мат. для изуч. мѣст. и пл. Кавказа, V, отд. I, 153—154 (Бакинская губ.), или XXVII, отд. II, 199—201 (Эриванская губ.), или Сбор. мат. по этногр. изд. при Дашковскомъ Этн. музеѣ, вып. III, 112 (Азербейджанскіе татары).

[3]) Ср. напр. о качеляхъ при старомъ и новомъ Наурӯзѣ—Бирӯни, 216, 6—7 и газ. Кавказъ, цит. ст.

мы имѣемъ возможность, въ видѣ такихъ примѣровъ, взять осетинъ и нѣсколько группъ картвельскаго народа [1]). Оставляя въ сторонѣ рядъ извѣстій о празднованіи новаго года въ старину при дворѣ грузинскихъ царей, когда, напр., по обычаю, распорядитель охоты представлялъ царю быстраго сокола въ клѣткѣ, и въ современныхъ обычаяхъ мы находимъ любопытныя параллели къ сообщеніямъ Кисравѣ. Всѣ изслѣдователи этихъ обычаевъ единогласно указываютъ на то, что главнѣйшими моментами праздника являются: заготовленіе новогодней жертвы, состоящей изъ пироговъ или лепешекъ и прочихъ съѣстныхъ припасовъ, и поздравленіе, совершаемое главою дома или особымъ поздравителемъ. Наканунѣ заготовляются обрядовые хлѣба и прочія принадлежности лотка или подноса, который служитъ для раскладыванія на немъ новогодней жертвы. Въ день новаго года, до разсвѣта, хозяинъ, или выбранные мужчина и женщина, или, наконецъ, всѣ мужчины выходятъ изъ избы и, трижды обойдя ее, стучатъ въ дверь. На вопросъ: кто тамъ и что несетъ? слѣдуетъ отвѣтъ: приношу счастье и благополучіе. Когда поздравляющаго или поздравляющихъ впускаютъ, онъ или они, среди прочихъ церемоній, разбрасываютъ по комнатѣ хлѣбныя зерна и раздаютъ принесенныя въ связкѣ вѣтви, по треску которыхъ на очагѣ производится гаданіе. Новогодняя жертва состоитъ изъ различныхъ предметовъ: главнымъ являются хлѣба или лепешки различной формы, посвященные различнымъ лицамъ, животнымъ, даже предметамъ въ домѣ; затѣмъ кладутся прочія вещи—всѣмъ имъ отведено на лоткѣ особое мѣсто. Весьма важную роль играетъ поздравитель, «пролагающій стезю счастья», избираемый цѣлой деревней, либо приглашаемый особо хозяиномъ дома; этотъ человѣкъ долженъ быть добрымъ, кроткимъ, нравственнымъ, главное же—нога его должна быть счастлива, т. е. онъ долженъ принести счастье; при посѣщеніи избы онъ, какъ и хозяинъ, разсыпаетъ по ней зерна. Существуетъ также повѣріе, что первый гость приноситъ счастье или несчастье и что день новаго года есть день рѣшенія судьбы. Эти примѣры несомнѣнно, думается намъ, имѣютъ отношеніе къ тому, что описывается въ текстѣ Кисравѣ.

---

[1]) В. Ф. Миллеръ, Осетинскіе этюды, II, изслѣдованіе, Москва, 1882, 264 слѣд.; А. С. Хахановъ, Празднованіе Новаго года у Грузинъ, Этнографическое Обозрѣніе, III, 1889, 27—40; Д. Маргіани, Сванеты (нѣкоторыя черты быта), Сборникъ матеріаловъ для изученія мѣстностей и племенъ Кавказа, X, отд. II, 69—87; В. Ломинадзе, Встрѣча Новаго года у Грузинъ, тамъ-же, XIII, отд. II, 3—8; Т. Мамаладзе, Народные обычаи и повѣрья Гурійцевъ: Новый годъ, Каланда, тамъ-же, XVII, отд. II, 15—36; М. Кордзахія, Встрѣча и празднованіе Новаго года у мингрельцевъ, тамъ-же, XXXII, отд. III, 153—155. Ср. сходное празднованіе Науруза у горныхъ иранцевъ Западнаго Туркестана въ сочиненіи гр. А. А. Бобринскаго, Горцы верховьевъ Пянджа, Москва, 1908, 97—98.

37326

Мы видимъ, что арабскія извѣстія объ обычаяхъ при дворѣ сасанидскихъ царей объясняются нѣкоторыми явленіями жизни современнаго христіанскаго населенія Кавказа, и въ свою очередь объясняютъ ихъ.

V.

За описаніемъ поздравленія съ новымъ годомъ, Кисравī даетъ краткія сообщенія о двухъ, соблюдавшихся въ день Наурӯза обычаяхъ. Первый состоялъ въ томъ, что дѣвушки брали для царя тайно мельничную или цистерновую воду, наливавшуюся въ желѣзные или серебряные кувшины; на шейку этихъ кувшиновъ одѣвалось ожерелье изъ золотой нити и драгоцѣнныхъ камней. Согласно же второму обычаю, если Наурӯзъ приходился въ субботу, царь выдавалъ главѣ еврейской общины [1]) четыре тысячи дирхемовъ.

Ранѣе, въ цѣляхъ объясненія текста, мы обращались уже къ тѣмъ отрывочнымъ свѣдѣніямъ, которыя имѣются о сходныхъ по содержанію, но различныхъ по времени обычаяхъ. Два обычая, упомянутые у Кисравī рядомъ совершенно случайно, даютъ возможность любопытнаго сопоставленія.

Объясненіе перваго обычая не представляетъ затрудненій: оно вытекаетъ изъ самой сущности Наурӯза, особенно если описываемое празднованіе относить не къ первому, а къ шестому дню, посвященному духу-покровителю водъ. Назначеніе этой воды не указывается; весьма вѣроятно, что она служила для того обряда, который носилъ названіе «разливаніе воды» [2]) и арабскія легенды о происхожденіи котораго сообщаются въ той же Китāб-ал-махāсинъ уа-л-аддāдъ, можетъ быть даже со словъ того же Кисравī, вслѣдъ за приведеннымъ нами текстомъ [3]); весьма вѣроятно также, что она употреблялась на печеніе обрядовыхъ хлѣбовъ. При ясности смысла обычая, комментаріи излишни. Кромѣ того, мы можемъ воспользоваться этимъ впервые сообщаемымъ у Кисравī разсказомъ для того, чтобы дать историческое основаніе

---

[1]) Объясненіе термина رأس الجالوت въ арабской литературѣ см. напр. у Бīрӯнī 16,4—7, переводъ 19 и Liber Mafâtîh al-olûm, edidit G. Van Vloten, Lugduni Batavorum, 1895, 34,13—35,4.

[2]) Бирӯни, 218, 202—203.

[3]) Съ этими легендами, вѣроятно арабскаго происхожденія, интересно сопоставить мѣстную персидскую легенду о возникновеніи этого обычая, сообщаемую Ибн-ал-Факīхомъ (BGA, V, 265,10—17) и возводящую возникновеніе обычая ко времени сравнительно близкому—къ правленію Сāсāнида Фīрӯза (V-ый в.). Китайское извѣстіе считаетъ сходный обычай въ Согдіанѣ развлеченіемъ—Chavannes, o. c. 135 и o. Іакинѳъ, Собраніе свѣдѣній о народахъ, обитавшихъ въ Средней Азіи въ древнія времена, III, СПБ., 1851, 239.

нѣкоторымъ изъ современныхъ обычаевъ. Мы знаемъ [1]), что мусульманинъ-шіитъ, для счастья въ новомъ году, приноситъ домой изъ родника кувшинъ воды и, придя на мельницу, семь разъ прикладываетъ къ головѣ тотъ вѣникъ, которымъ очищаютъ жернова; или, отправившись до разсвѣта на мельницу и семь разъ пройдя подъ мельничнымъ желобомъ, беретъ кувшинъ мельничной воды и употребляетъ ее на печеніе праздничнаго хлѣба. Далѣе, этотъ обычай мы находимъ и у кавказскихъ христіанъ, нѣкоторыхъ племенъ картвельскаго народа [2]): существуетъ обычай, въ утро новаго года пойти съ кувшиномъ за водой и притомъ такъ, чтобы пройти и туда и обратно въ полномъ молчаніи, и ни съ кѣмъ не заговорить.

Итакъ, современные обычаи мусульманъ-шіитовъ и кавказскихъ христіанъ получаютъ историческое основаніе въ древне-персидскихъ вѣрованіяхъ.

Второй обычай сопровождается у Кисравī знаменательными словами: «и не знали иной причины этому какъ то, что это—обычай, исполнявшійся и сдѣлавшійся обязательнымъ, какъ поголовная подать». Эти слова, вполнѣ опредѣляющія наше понятіе культурнаго пережитка, указываютъ на то, что обычай не находилъ объясненія въ существовавшихъ условіяхъ [3]). Не предпринимая сложныхъ экскурсій въ чуждую намъ область, укажемъ лишь на нѣкоторыя, возможныя при новѣйшихъ изслѣдованіяхъ сближенія [4]). Мы знаемъ, что еврейскій празд-

---

[1]) А. К., Что долженъ сдѣлать каждый дербентскій мусульманинъ (шіитъ), чтобы счастливо провести весь новый годъ, Извѣстія Кавказскаго Отдѣла Имп. Русс. Географическаго Общества, I, Тифлисъ, 1872—1873, 20—23; газета Обзоръ, цит. ст.

[2]) Хахановъ, цит. ст. 40; Маргіани, цит. ст. 84.

[3]) Бар. В. Р. Розенъ обратилъ наше вниманіе на то, что это сообщеніе было переведено Гольдціэромъ въ жур. Jeschurun, Deutsche Abtheilung, VIII, 1871, 77 (потомъ въ томъ же почти видѣ перепечатано въ Revue des Etudes Juives, VIII, 1884, 121—122), причемъ тексту приданъ тотъ смыслъ, что глава еврейской общины не получалъ, а самъ платилъ деньги. Далѣе слѣдовала оговорка, что при правильномъ съ грамматической стороны переводѣ не былъ бы понятенъ дальнѣйшій текстъ объ обязательности этой суммы, какъ поголовной подати. Это толкованіе перешло и въ статью Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen, Brüll's Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur, X, Frankfurt, 1890, 136, anm. 2, въ болѣе развитомъ видѣ—день «суббота» толкуется уже какъ шестой день праздника—«Великій Науруzъ».

[4]) B. Meissner, Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes, ZDMG, B. 50, 1896, 296—302 (ср. ZDMG, B. 55, 1901, 388—391); E. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem, 1898, 137—143; W. Erbt, Die Purimsage in der Bibel, Berlin, 1900; J. Scheftelowitz, Arisches im Alten Testament, I, Königsberg, 1901; Cheyne-Black, Encyclopaedia Biblica, vol. II, London, 1901, Esther, Th. N[öldeke] и vol. III, London, 1902, Purim, C. H. J(ohns), J. G. F(razer) and T. K. C(heyne).

никъ начала весны, т. н. Пуримъ, согласно преданію, сообщаемому въ Книгѣ Есѳирь, стоитъ въ связи съ чествованіемъ персидскимъ царемъ главы еврейской общины [1]). Для возникновенія самого чествованія можно искать извѣстное историческое основаніе въ древней Персіи [2]). Въ сасанидскую эпоху особенно благопріятное положеніе іудейской общины надо возводить къ IV—V в., когда согласно историческимъ указаніямъ, ея покровительницами являются еврейки—жены сасанидскихъ царей [3]). По мнѣнію Дармстетера, синкретизмъ и синхронизмъ въ изложеніи древней исторіи Персіи (смѣшеніе историческихъ лицъ древнѣйшаго періода съ національными миѳическими героями) у арабскихъ и персидскихъ историковъ можно возводить къ сасанидской эпохѣ. Основаніемъ этого синкретизма оффиціальной хроники могло, по мнѣнію того же ученаго, служить чисто внѣшнее сопоставленіе брака персидскаго царя и Есѳири съ женитьбой Іездеджирда I-го на дочери іудейскаго «эксиларха», будущей матери Бахрāма Гӯра. Тогда же могли съ особой силой воскресать и древніе обычаи [4]). Тотъ фактъ, что въ сасанидскую эпоху чествованіе имѣло

Во всѣхъ этихъ работахъ разсматриваются и предшествующія изслѣдованія—de Lagarde'a съ одной стороны, Zimmern'a и Jensen'a съ другой.

[1]) Празднованье возводится Zimmern'омъ и Jensen'омъ къ вавилонскому миѳу; несмотря на скептицизмъ нѣкоторыхъ изслѣдователей, въ подводящей итоги статьѣ Nöldeke, 1404—1405, признается связь съ этимъ миѳомъ и считается возможнымъ самый праздникъ связывать съ вавилонскимъ Загмукомъ, причемъ высказывается надежда, что дальнѣйшія открытія бросятъ свѣтъ на этотъ темный вопросъ. Вообще говоря, можно сближать Пуримъ съ древне-персидскимъ Σάκαια (мнѣніе Meissner'a). Объ этомъ послѣднемъ праздникѣ извѣстны сообщенія Ктесія и Бероза (оба цитованы въ схоліяхъ Аѳенея и хотя не цитованы, но вѣроятно служили источниками извѣстію Діона Хризостома). Ср. ниже этюдъ IV.

[2]) Мы думаемъ, что это мнѣніе можно высказать, даже сводя до наименьшей степени присутствіе историческихъ элементовъ въ Книгѣ Есѳирь. Таково напр. и мнѣніе Nöldeke, 1402, считающаго, что немногіе историческіе факты не измѣнятъ общаго характера вымышленности Книги Есѳирь. Впрочемъ, онъ считаетъ самое открытіе таковыхъ фактовъ мало вѣроятнымъ (a thing scarcely probable). И Erbt (напр. 38, 59), и Scheftelowitz (напр. 18, 61) болѣе допускаютъ присутствіе историческихъ элементовъ.

[3]) J. Darmesteter, Textes pehlvis relatifs au judaïsme, Revue des Etudes Juives, XIX, 1889, 41—57; его же, La reine Shasyân Dôkht, Actes du VIII-e congrès international des orientalistes, III, Leide, 1893, 191—199; L. H. Gray, The Jews in pahlavi literature, Actes du XIV-e congrès international des orientalistes, I, Paris, 1905, 190—192. Ср. Marquart, o. c. 53.

[4]) Въ виду интереса этого іудейско-персидскаго историческаго синкретизма (ср. отдѣльные примѣры напр. у L. H. Gray, Kai Lohrasp and Nebuchadnazzar, WZKM, XVIII, 291—299 и въ разысканіи De Goeje о рамкѣ Тысячи и одной ночи въ Encyclopaedia Britannica, XXIII) для изслѣдованія Худай-намэ, увеличивается важность изученія сообщеній о древнѣйшей исторіи Персіи въ изложеніи арабскихъ и

мѣсто лишь тогда, когда день Наурӯза совпадалъ съ субботнимъ днемъ, можетъ найти себѣ объясненіе въ томъ, что первоначальный смыслъ обычая былъ уже забытъ и традиція сохранялась только при внѣшнемъ совпаденіи. Наконецъ, укажемъ на то, что въ еврейскомъ преданіи, въ десятой и послѣдней главѣ Книги Есѳирь, между сообщеніемъ объ обязательности празднованья Пурима и заключеніемъ о записи этой исторіи въ персидскія историческія книги, говорится, что персидскій царь наложилъ подать; мы думаемъ—въ пользу еврейской общины [1]). Поэтому и выраженіе нашего текста «поголовная подать»—можно было бы понимать буквально, т. е., что царь приказывалъ уплатить означенную сумму не изъ своей казны, а какъ налогъ съ населенія [2]).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что обычай, утратившій смыслъ уже въ сасанидской Персіи, можетъ имѣть основаніе въ еще болѣе глубокой старинѣ.

VI.

Послѣднимъ изъ упоминаемыхъ Кисравӣ обычаевъ Наурӯза, является постройка вокругъ дворцоваго двора, за двадцать пять дней до начала праздника, кирпичныхъ столбовъ и засѣваніе ихъ различными сортами зеренъ, по числу двѣнадцатью; посѣвъ собирался, какъ то въ данномъ случаѣ указывается Кисравӣ, въ шестой день праздника съ пѣніемъ, музыкой и играми, а столбы разбивались въ Рӯз-и-Михръ [3]), т. е. въ шестнадцатый день мѣсяца; по росту отдѣль-

---

персидскихъ лѣтописцевъ, на которыя уже обращалъ вниманіе Nöldeke, Persische Studien, II, SBWA, phil.-hist. Classe, CXXVI, 1892, 27, anm. 1.

[1]) Необходимо отмѣтить, что именно это мѣсто текста Книги Есѳирь, при различіи объясненій, признается непонимаемымъ изъ контекста отрывкомъ. Ср. напр. E. Bertheau, Die Bücher Esra, Nehemia und Ester, Leipzig, 1862, 352—353 (мнѣнія котораго и по сіе время придерживается Wellhausen, Göttingische gelehrte Anzeigen, 1902, 143) и Erbt, 33.

[2]) Въ разное время налогъ этотъ могъ уплачиваться различно: деньгами, натурой, барщиной. Для насъ важно, что текстъ, при правильномъ переводѣ, имѣетъ опредѣленный смыслъ, вопреки мнѣнію Гольдціэра; слово «джизья», поголовная подать, въ сочиненіи мусульманскаго писателя не обязательно должно относиться къ евреямъ, но можетъ примѣняться и къ огнепоклонникамъ—подданнымъ сасанидскаго царя. О «джизьѣ» въ сасанидскую эпоху ср. Christensen, 56.

[3]) Михръ, Митра, духъ свѣта, имѣлъ отношеніе къ празднованію Науруза. Бӣрӯни (217,10—11; 202) говоритъ, что утромъ въ день Великаго Науруза какое-то безмолвное существо (شخص صامت) является на горѣ Бушанджъ (или на горѣ у Бӯшанджъ, Chronology, 422) съ пучкомъ душистыхъ травъ, бываетъ видно часъ и исчезаетъ до слѣдующаго года; ср. съ этимъ появленіе и пребываніе Митры на горѣ Хāрā—F. Windischmann, Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, Leipzig, 1857 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, I, № 1), 52—53, 63.

ныхъ сортовъ заключали объ урожаѣ въ наступающемъ году; наибольшее вниманіе удѣлялось посѣву ячменя. Краткое упоминаніе объ этомъ обычаѣ мы находимъ и у Бīрӯнī (217, 18—20; 202)—возникновеніе его онъ относитъ къ эпохѣ Джамшīда; объясняетъ его такъ же, какъ Кисравī; число сортовъ опредѣляетъ въ семь; особенно отмѣчаетъ посѣвъ ячменя.

Этотъ обычай, какъ и два предыдущихъ, не находитъ себѣ объясненія въ богослужебномъ ритуалѣ; по своему характеру, онъ принадлежитъ къ весьма распространенному виду обычаевъ, связывающихъ земледѣльческую культуру съ временемъ года. Соблюдавшійся въ Наурӯзъ обычай «разливанія воды», не упоминаемый Кисравī, но подробно описанный Бīрӯнī, въ основѣ принадлежитъ къ этой же группѣ [1]). Что касается до тѣхъ внѣшнихъ формъ, въ которыя облеклось вѣрованіе въ данномъ случаѣ, то здѣсь мы имѣемъ несомнѣнно образецъ такъ наз. «садовъ Адониса».

Культъ бога умирающей и возрождающейся природы, Адониса, справлявшійся въ Греціи еще въ V-омъ вѣкѣ до Р. Х., получилъ выраженіе въ особыхъ праздникахъ, именовавшихся Адоніями [2]). Отличительной чертой этихъ праздниковъ являлись т. н. Адонисовы сады. Это были корзины или сосуды, наполненные землей, въ которые сѣяли зерна различныхъ растеній—пшеницы, ячменя, укропа, латука. Въ восемь дней эти растенія, выставленныя на крышахъ домовъ, созрѣвали и затѣмъ, вмѣстѣ со сдѣланными для этого случая фигурами Адониса, бросались въ воду—въ море или источники. Все это ясно проникнуто календарной символикой. Работы по отождествленію Адониса съ Таммӯзомъ и сближенію съ нѣкоторыми другими культами, напр. съ культами Озириса и Діониса, значительно расширили область распространенія этого обычая въ древнемъ мірѣ. Извѣстія Кисравī и и Бīрӯнī вводятъ Адонисовы сады, придавая этому слову болѣе ши-

---

[1]) Ср. для аналогій съ нашимъ случаемъ общія замѣчанія RHR, XLVI, 1902, 244 и H. Schurtz, Völkerkunde, Leipzig—Wien, 1903, 117—118. Среди разныхъ объясненій возникновенія этого обычая Бīрунī приводитъ одно, совершенно подходящее для даннаго случая,—именно, что этотъ день посвященъ водяному духу Харудā (هروذا) (218,7; 203), т. е. Хурдādъ, Хаурватāтъ; названіе шестого дня мѣсяца приводится имъ совершенно правильно Хурдādъ.

[2]) Raoul Rochette, Mémoire sur les jardins d'Adonis, Revue Archéologique, VIII année, I, Paris, 1851, 106 слѣд.; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn, 1879, 251—260, Tammûz-Adonis (изъ ZDMG, XLII); W. H. Roscher, Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, I, Leipzig, 1884—1890, 69—77; Pauly-Wissowa, Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, I, Stuttgart, 1894, 385—395; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of oriental religion, London, 1906. По русски А. Н. Веселовскій, Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальной обрядности, ЖМНП, 1894, № 2, ч. 291, стр. 290 слѣд.

рокій смыслъ, на почву сасанидской Персіи. Въ частностяхъ, разумѣется есть различія. Время произрастанія опредѣляется нашимъ текстомъ въ тридцать дней, въ мѣсяцъ,—тогда какъ аѳинскіе сады возрастали въ восемь дней; различіе, очевидно, вызываемое мѣстными условіями. Далѣе, въ одномъ случаѣ, сосуды или корзины съ растеніями бросались въ воду, въ другомъ же лишь снимались и разсыпались зерна, а столбы разбивались уже послѣ праздника. Очевидно, что при существованіи обычая разливанія и опрыскиванія водой, бросаніе въ воду оказалось излишнимъ и такимъ образомъ обычай посѣва зеренъ на глиняныхъ столбахъ имѣлъ отношеніе лишь къ матеріальнымъ аттрибутамъ второго изъ двухъ недѣлимыхъ духовъ-покровителей шестого и седьмого дней мѣсяца—Мурда̄да-Амереда̄та [1]). Наконецъ, въ пѣсняхъ и играхъ, съ которыми совершалось собираніе и разсыпаніе зеренъ, является аналогія съ тѣми церемоніями и пѣснями, которыя имѣли мѣсто при Адоніяхъ и сходныхъ съ ними торжествахъ [2]).

Къ вышеприведеннымъ соображеніямъ добавимъ еще нѣсколько словъ. Уже Либрехтъ, въ своей статьѣ объ Адонисѣ-Таммӯзѣ [3]), высказывалъ мнѣніе о вліяніи культа этого семитскаго бога природы на празднованіе мусульманами-шіитами поминовенія смерти Хусейна. Позже, Эрдмансъ [4]), не указывая на работу Либрехта, при разборѣ вопроса о происхожденіи церемоніи 10-го Мухаррема возвелъ ее также къ культу Таммӯза. Кромѣ ряда частныхъ соображеній, преимущественно взятыхъ изъ внѣшнихъ формъ культа, указывалось также на то, что возникновеніе празднованія относится не въ собственную Персію, а въ Месопотамію, въ Багдадъ, и что объясненія праздника Хусейна нельзя найти въ древней персидской религіи. Благодаря извѣстіямъ Кисравӣ и Бӣрӯнӣ, есть возможность сопоставить эту церемонію съ сасанидскимъ Наурӯзомъ. Тогда въ обоихъ праздникахъ можно опредѣлить присутствіе общихъ элементовъ празднова-

---

[1]) Интересно отмѣтить, что согласно относимому въ древность обычаю, персы сажаютъ на тарелки ячмень, пшеницу, чечевицу и кроссъ, и въ тринадцатый, т. е. въ послѣдній день праздника, опять таки, согласно обычаю, выбрасываютъ все это на улицу. У современнаго персидскаго крестьянина время посѣва тѣхъ или другихъ зеренъ также опредѣляется Наурӯзомъ (Polak, 369, 389). О грузинскомъ обычаѣ бросать хлѣба въ избу см. Хахановъ, 39.

[2]) Объ обычаѣ «оплакиванья Адониса» въ мусульманскую эпоху см. сообщенія Ибн-ал-Асира у A. Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte aus arabischen Quellen, SBWA, phil.-hist. Classe, 120, Wien, 1890, VIII Abhandlung, 84 или W. Robertson-Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg, 1899, 317.

[3]) О. с. 254 слѣд.

[4]) B. D. Eerdmans, Der Ursprung der Zeremonien des Hoseinfestes, Zeitschrift für Assyriologie, IX, Wiemar, 1894, 280—307.

нія весны [1]), причемъ мусульманскій праздникъ вводитъ въ новую календарную систему—древнее персидское представленіе о новомъ годѣ. Поэтому можно сказать, что два главнѣйшіе современные персидскіе праздника—Наурӯзъ и Рӯз-и-Катль, возникшіе въ исламѣ совершенно различнымъ путемъ, имѣютъ общія черты въ ихъ календарномъ характерѣ.

VII.

Описаніе празднованія Наурӯза Кисравӣ заканчиваетъ перечисленіемъ тѣхъ пѣсенъ, которыя пѣлись во время праздника, и разсказомъ объ извѣстномъ менестрелѣ царя Хосроя Парвӣза Пахлабадѣ, въ арабской формѣ Фахлабадѣ. Наурӯзъ, какъ важнѣйшій народный праздникъ, долженъ былъ дать выходъ завѣтнымъ художественнымъ стремленіямъ. Вѣроятно случайно, но весьма типично для старой Персіи, Кисравӣ оканчиваетъ свое описаніе пѣснями и пѣвцомъ. Недаромъ персидская музыка пользуется заслуженной извѣстностью въ мусульманскомъ мірѣ; недаромъ нашъ текстъ противопоставляетъ персидскихъ менестрелей-пѣвцовъ арабскимъ поэтамъ-декламаторамъ; недаромъ, наконецъ, именемъ Наурӯза именуется въ персидскомъ языкѣ цѣлый рядъ музыкальныхъ мелодій [2]).

Среди пѣсенъ у Кисравӣ называются—«пѣснь обращенія», вѣроятно поздравительная пѣснь къ царю; весеннія пѣсни, веснянки [3])—необходимыя по самому характеру праздника; пѣсни, въ которыхъ по выраженію текста, описывались «сыновья великановъ», т. е. пѣсни героическія; пѣсни о дождяхъ или о созвѣздіяхъ, вызывающихъ дожди, т. е. пѣсни о такихъ великихъ для земледѣльческой культуры явленіяхъ природы, которыя какъ разъ своевременно было вспомнить въ день наступленія весны [4]); наконецъ—āфрӣнъ, хусравāнӣ, мāдарастāнӣ,

---

[1]) Древность этихъ элементовъ празднованья на иранской почвѣ доказывается восходящимъ къ VII-му вѣку китайскимъ извѣстіемъ о церемоніи поисковъ тѣла сына Высшаго Духа въ древней Согдіанѣ (Chavannes, 133, note), которую еще Girard de Rialle (Mémoire sur l'Asie Centrale, 2-me édition, Paris, 1875, 42—44; у него, по переводу Abel-Rémusat, люди «jettent de l'herbe et parcourent les champs en cherchant les os du fils de Dieu») сближалъ съ Адоніями. Вѣроятно, что въ связи съ этой церемоніей стоятъ и тѣ пѣсни согдійскихъ огнепоклонниковъ, которыя пѣлись ими въ память несчастнаго убіенія Сіявуша (Наршахи, текстъ—14,21—15,12; 21,7—22,1, переводъ—25; 33. Ср. Van Vloten, Les drapaux etc., 107—108).

[2]) Vullers, Lexicon persico-latinum, t. II, 1357. Въ современной Персіи подростки, наз. «наурӯзīхā», распѣваютъ передъ дверьми домовъ поздравленія съ новымъ годомъ—Chodzko, 867.

[3]) Вѣроятно въ родѣ приводимой у Ahmed bey Agaieff, Les croyances mazdéennes dans la religion chiite, Transactions of the IX-th international congress of orientalists, II, London, 1893, 514.

[4]) Ср. Kremer, Studien etc., 81.

фахлабадъ. Броунъ [1]) считалъ, повидимому, эти послѣднія названія за имена пѣвцовъ, въ чемъ, за исключеніемъ фахлабада, по нашему мнѣнію, не представляется необходимости. Āфрīнъ, по самому значенію слова, могли быть пѣсни, восхваляющія или благословляющія того, къ кому обращались. Хусравāнī т. е. «царскія», сочиненіемъ которыхъ, по словамъ Са'āлибī, славился какъ разъ Фахлабадъ, пользовались распространеніемъ на мусульманскомъ Востокѣ въ средніе вѣка [2]). Мāдарāстāнī можно, согласно ссылкѣ Фанъ Флотена при изданіи текста [3]), читать Мāдарвастāнī и производить отъ города Мāдарвастāнъ, близъ Хульвāна [4]).

Легендарная личность менестреля Фахлабада, или, какъ въ другихъ источникахъ, Бāрбада, послужила уже предметомъ подробныхъ разысканій Броуна [5]). Изъ извѣстій, дополняющихъ собранные имъ матеріалы, мы можемъ указать еще на данныя у Са'āлибī [6]). Сообщенія Кисравī не даютъ намъ въ данномъ случаѣ ничего новаго и служатъ лишь еще разъ доказательствомъ распространенности этого преданія.

Всѣ эти извѣстія Кисравī относитъ, безъ какихъ бы то ни было точныхъ опредѣленій, въ до-мусульманскую эпоху самостоятельнаго существованія персидскаго государства. Лишь заключая упоминаніемъ о Фахлабадѣ и дняхъ Кисры Эбервīза, онъ даетъ хронологическое опредѣленіе. Мы не думаемъ, однако, на этомъ основаніи, что Наурӯзъ описанъ имъ въ тѣхъ формахъ, въ какихъ онъ справлялся лишь въ то время—ритуалъ праздника по своему характеру имѣлъ независимое отъ преходящихъ причинъ значеніе. Но это упоминаніе можетъ служить указаніемъ на время составленія источниковъ описанія Кисравī. Къ этимъ послѣднимъ временамъ процвѣтанія сасанидскаго государства относится составленіе историческихъ записей [7]), отраженіе которыхъ мы можемъ видѣть въ вышеразобранныхъ извѣстіяхъ.

---

[1]) E. G. Browne, A Literary History of Persia, London, 1902, 18.

[2]) H. Zotenberg, Tha'âlibî, 698 и Al-Makkari, Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne, publiés par Dozy, Dugat, Krehl et Wright, II, Leyde, 1858—61, 516.

[3]) 363, note o.

[4]) О другихъ персидскихъ мелодіяхъ Zotenberg, 696—697.

[5]) Сначала въ статьѣ The sources of Dawlatshāh, with some remarks on the materials available for a literary history of Persia and an Excursus on Bārbad and Rūdagī, JRAS, 1899, 54—69; потомъ Literary History, 14—19, съ библіографіей извѣстій восточныхъ авторовъ о Фахлабадѣ, 14, note 2.

[6]) Zotenberg, 694—698, 703—705.

[7]) Nöldeke, XV слѣд.

IV.

Обычаи прикаспійскаго населенія Персіи

въ X-мъ вѣкѣ.

I—Прикаспійскія провинціи въ исторіи Персіи. Ихъ значеніе для изученія культуры сасанидской эпохи. Описаніе обычаевъ населенія этихъ провинцій, сохранившееся у Макдисӣ. Его сочиненіе и время. Значеніе описанія Макдисӣ сравнительно съ другими источниками. II—Переводъ описанія Макдисӣ. III—«Родственный бракъ» у иранскихъ народовъ. Его отношеніе къ эндогаміи и извѣстію Макдисӣ. IV—Свадебные обычаи прикаспійскихъ провинцій. Ихъ комментарій въ связи со свадебными обрядами древняго и современнаго населенія Ирана. Преданіе объ основаніи Āмуля въ его отношеніи къ этимъ обрядамъ. V.—Обычай гостепріимства у Макдиси и въ Кābӯс-нāмэ. VI—Обычай оплакиванья покойника и параллели къ нему. VII—Джурджанское повѣрье въ Кābӯс-нāмэ.

I.

Своеобразное географическое положеніе прикаспійскихъ провинцій Персіи придаетъ имъ особый характеръ, отличающій ихъ отъ остальныхъ провинцій этой страны и въ историческомъ отношеніи. Это отличіе можно отмѣтить не только въ сравнительно болѣе позднее время, въ мусульманскій періодъ, но и въ предшествующую эпоху высокаго культурнаго развитія и большой государственной силы персидскаго народа. Обособленность и отдаленность прикаспійскихъ провинцій служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ причиной крайне скуднаго количества дошедшихъ до насъ историческихъ извѣстій о нихъ изъ древняго времени. Лишь изрѣдка, въ исключительныхъ случаяхъ, жители этихъ покрытыхъ высокими горами и густыми лѣсами мѣстностей появляются на страницахъ персидской исторіи [1]).

---

[1]) Объ этихъ провинціяхъ въ древнее время см. J. Marquart, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, N., F., III, Nr. 2, Berlin, 1901, 124 (Gelan), 126 (Dlmunk'), 127 (Dmbavand), 129—136 (Taprstan), 136 (Ŕvan и Aml).

Отрывочныя извѣстія о различныхъ народахъ, населявшихъ прикаспійскія провинціи, мы находимъ еще у историковъ Александра Великаго (Арріанъ, Діодоръ Сицилійскій, Квинтъ Курцій) [1]), но они очень кратки и даютъ лишь нѣкоторыя имена народовъ. Кромѣ того, у Полибія сохранилось характерное описаніе мѣстности и способа горной войны туземцевъ этихъ областей въ его разсказѣ о походѣ селевкида Антіоха III-го противъ Парѳянъ [2]). Упоминанія прикаспійскихъ народовъ мы встрѣчаемъ также у нѣкоторыхъ другихъ греческихъ писателей [3]). Въ парѳянскую эпоху эти области входили, вѣроятно, въ предѣлы власти господствовавшей династіи: о вассальныхъ отношеніяхъ ихъ владѣтелей къ Арсакидамъ говоритъ романъ объ Ардешīрѣ [4]). Во всѣхъ этихъ извѣстіяхъ нельзя, однако, найти особенно цѣнныхъ указаній культурно-историческаго характера. Одна лишь географія Страбона сообщаетъ намъ нѣсколько любопытныхъ данныхъ объ обычаяхъ древняго населенія этихъ областей [5]), данныхъ, на которыхъ мы еще нѣсколько разъ остановимся въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи. Что касается до племенной принадлежности этого древняго населенія, то оно обыкновенно считается въ научной литературѣ не принадлежащимъ къ арійскимъ народамъ; при этомъ, однако, у насъ не имѣется ясныхъ указаній на то, къ какой племенной группѣ ихъ надо относить.

Въ концѣ парѳянскаго правленія, согласно роману объ Ардешīрѣ, жители прикаспійскихъ областей входили въ составъ арсакидскихъ войскъ; однако, если судить по письму Тансара, сасанидское историческое преданіе считало, что прикаспійскія провинціи управлялись самостоятельными правителями уже въ эпоху перваго представителя Сāсāнидской династіи [6]). Въ исторіи этой послѣдней населеніе прикаспійскихъ провинцій является лишь спорадически, главнымъ образомъ въ качествѣ военныхъ дружинъ [7]). Оно описывается Прокопіемъ и Агаѳіемъ какъ воинственные горцы, наемники сасанидскихъ царей, сражавшіеся въ пѣшемъ строю и вооруженные мечами, кинжалами, щитами и дротиками [8]). Повидимому, лишь въ концѣ V-го и

---

[1]) Б. Дорнъ, Каспій. О походахъ древнихъ русскихъ въ Табаристанъ (Приложеніе къ XXVI-му тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ, № 1), СПБ., 1875, 96—98, 106—110 (ср. 133—134, 151—154).

[2]) Дорнъ, 88—96.

[3]) Marquart, 126.

[4]) Marquart, 126—127, 129—130.

[5]) Ср. Marquart, 129, anm. 6.

[6]) Marquart, 126, 127, 130.

[7]) Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879, 479, anm. 1.

[8]) F. Wilken, Mirchond's Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh, Berlin, 1835, 2.

въ VI-мъ в., въ правленіе Кавада I-го и Ануширвана, провинціи эти становятся въ большую зависимость отъ центральнаго правительства [1]). Но и тогда мы видимъ ихъ дѣйствующими главнымъ образомъ въ смутныя эпохи соціальной и политической исторіи Персіи; особенно дѣятельно выступаютъ онѣ въ анти-церковномъ движеніи ереси Маздака и въ возстаніи Бистама [2]).

Въ мусульманскую эпоху завоеванія арабскихъ войскъ не оказываютъ существеннаго вліянія на жизнь прикаспійскихъ провинцій. Въ VIII-мъ в. мы видимъ ихъ во власти мѣстныхъ владѣтелей «испехбедовъ» [3]). Одновременно существуютъ мелкія династіи, почти совершенно независимыя отъ халифата [4]). Такой же независимый характеръ носитъ исторія прикаспійскихъ провинцій и по завоеваніи ихъ возникшими въ восточной части иранскаго міра туземными династіями, Тахиридами и Самānидами. Послѣднимъ удается вытѣснить образовавшуюся тамъ во второй половинѣ IX-го в. и просуществовавшую болѣе полустолѣтія мусульманскую династію ʿАлидовъ, но они не могутъ сохранить власть во враждебной имъ странѣ и во второй четверти X-го в. они уступаютъ ее мѣстной, но уже мусульманской династіи Зіядидовъ. Представители этой династіи правятъ въ теченіе ста лѣтъ въ качествѣ вассаловъ сначала ʿАббасидскихъ халифовъ, затѣмъ Самānидовъ, Буидовъ и Газневидовъ. Лишь съ активнымъ выступленіемъ въ исторіи ислама турецкихъ племенъ въ XI-мъ в., прикаспійскія провинціи входятъ въ болѣе тѣсную связь съ общей исторіей Персіи.

Хотя политическія событія въ прикаспійскихъ областяхъ въ сасанидскую и арабскую эпохи исторіи Персіи представляются болѣе ясными, чѣмъ во время болѣе древнее, культурныя условія жизни этихъ провинцій остаются такъ же неопредѣленны, какъ и раньше. Арабскіе писатели даютъ намъ въ большинствѣ случаевъ лишь отрывочныя извѣстія политическаго содержанія и мало интересуются куль-

---

[1]) Marquart, 126 и 130.

[2]) Marquart, 126—127 и 130—131; ср. Nöldeke, 455 слѣд. и 478 слѣд.

[3]) О нихъ см. Marquart, 131—135 (китайское извѣстіе о посольствѣ отъ этихъ владѣтелей, упомянутое Marquart'омъ, 129, 131, anm. 3 и 132, anm. 4 см. по русски у о. Іакинѳа, Собраніе свѣдѣній о народахъ, обитавшихъ въ Средней Азіи въ древнія времена, III, СПБ., 1851, 265—266).

[4]) Историческія извѣстія объ этихъ династіяхъ разсматривались неоднократно— см. A. D. Mordtmann, Nachrichten über Tabaristan aus dem Geschichtswerk Taberi's ZDMG, II, 1848, 285—315; F. Spiegel, Nachrichten über Taberistan nach dem Târîkh-i-Taberistân von Abu-l-Hassan ben Isfendiâr, ib. IV, 1850, 62—72; E. Rehatsek, The Báw and Gáobárah Sephabuds along the southern Caspian shores, JBBRAS, XII, 1876, Bombay, 1877, 410—445. По русски см. Г. Мельгуновъ, О южномъ берегѣ Каспійскаго моря, СПБ., 1863, 23—43.

турными фактами. Между тѣмъ, извѣстія о нихъ должны были бы представлять большой интересъ, такъ какъ замкнутость этихъ провинцій и ихъ недоступность постороннимъ вліяніямъ должны были значительно отразиться въ ихъ культурѣ, сохраняя многое изъ того, что исчезло въ остальной Персіи. Культура этихъ провинцій въ IX—X в. должна была сохранять многое изъ сасанидскаго времени, а также и изъ болѣе отдаленной поры. Извѣстія изъ этого времени интересны были бы не только въ отношеніи культуры данной мѣстности, но и въ отношеніи персидской до-мусульманской культуры вообще. Арабскіе писатели X-го в. сообщаютъ, что въ религіозномъ отношеніи населеніе этихъ провинцій состояло частью изъ мусульманъ, толка ʿАлӣ, частью же изъ невѣрныхъ [1]); послѣдніе являлись несомнѣнно хранителями древняго преданія, древнихъ обычаевъ. Объ этихъ послѣднихъ къ счастью сохранились любопытныя извѣстія у одного арабскаго писателя конца X-го в. Писатель этотъ—Макдисӣ [2]), сообщенія котораго заслуживаютъ нашего особаго вниманія во многихъ отношеніяхъ.

Описаніе мусульманскихъ странъ Макдисӣ, виднѣйшаго представителя арабской географической литературы древняго періода, справедливо считается однимъ изъ главнѣйшихъ источниковъ для культурной исторіи того времени. Макдисӣ не только основательно ознакомился съ предшествовавшей географической литературой и всѣми доступными ему письменными источниками, но восполнилъ свои познанія путешествіями и личнымъ посѣщеніемъ тѣхъ странъ, которыя онъ описывалъ. Послѣднее обстоятельство особенно важно въ томъ случаѣ, когда онъ описываетъ мѣстные обычаи; мы имѣемъ тогда дѣло съ очевидцемъ, видѣвшимъ и наблюдавшимъ описываемое имъ. Въ отношеніи интересующихъ насъ въ настоящемъ случаѣ прикаспійскихъ провинцій важно время жизни Макдисӣ — X-ый в. Время, имъ описываемое, было временемъ правленія Зіяридской династіи подъ суперматіей Бӯидовъ. Обѣ династіи были мѣстнаго происхожденія и выводили себя изъ древнихъ княжескихъ родовъ. Первая изъ нихъ властвовала въ прикаспійскихъ областяхъ; вторая, сначала вассальная по отношенію къ Зіяридамъ, съ помощью мѣстныхъ войскъ, распространила свою власть на югъ и въ половинѣ X-го в. заняла Багдадъ; представители ея, съ даннымъ отъ халифа титуломъ «эмӣра-ал-умарā», т. е. главнаго вельможи, правили съ неограниченной властью въ халифатѣ. Такимъ образомъ, это время было эпохой наиболѣе рѣзкаго

[1]) BGA, I, 205,6—8; II, 268,8—11.

[2]) О немъ см. A. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, Wien, 1877, 429—433 (ср. также C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, I, Weimar, 1898, 230).

вліянія сѣверныхъ провинцій въ ранней исторіи мусульманской Персіи. Шіитство и иранофильскія симпатіи Бӯидовъ, завоеваніемъ столицы халифата обратившихъ на себя вниманіе всего мусульманскаго міра, естественно вызывали интересъ къ той области, изъ которой эта династія вышла. Въ это то время Макдисӣ и посѣщаетъ прикаспійскія провинціи. Въ его описаніи, представляющемъ рядъ цѣнныхъ матеріаловъ историческихъ и географическихъ, мы останавливаемся на описаніи обычаевъ, обратившихъ его вниманіе отличіемъ отъ обычаевъ остального мусульманскаго міра.

Прежде чѣмъ приступить къ переводу и комментарію сообщеній Макдисӣ, отмѣтимъ, что ни одинъ изъ современныхъ ему арабскихъ писателей не обратилъ спеціальнаго вниманія на обычаи жителей прикаспійскихъ провинцій и не отмѣтилъ ихъ въ рядѣ личныхъ наблюденій. Болѣе того, мы имѣемъ въ ново-персидской литературѣ дидактическій трактатъ подъ заглавіемъ Кабӯс-намэ, авторомъ котораго считается одинъ изъ представителей династіи Зіяридовъ и который возводится къ XI-му в. [1]). При всемъ томъ, и при несомнѣнномъ интересѣ, который имѣетъ этотъ памятникъ для сравненія съ аналогичными произведеніями мусульманскихъ и парсійской литературъ, мы не находимъ въ немъ почти никакихъ указаній на мѣстныя условія—все рѣзко окрашено обще-мусульманскимъ колоритомъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы еще будемъ имѣть случай обратиться къ тѣмъ весьма немногочисленнымъ даннымъ, которыя даетъ эта книга въ отношеніи быта прикаспійскихъ провинцій. Итакъ, даже мѣстный литературный памятникъ почти обходитъ молчаніемъ ту интересную сторону жизни, на которую счелъ необходимымъ обратить вниманіе наблюдательный арабскій географъ.

Относительно комментарія считаемъ нужнымъ отмѣтить теперь же, что мы будемъ по возможности избѣгать широкихъ этнографическихъ сравненій. Для толкованія обычая мы считаемъ вполнѣ достаточнымъ привести аналогію изъ обычаевъ иранскихъ же или близкихъ къ нимъ въ племенномъ или географическомъ отношеніяхъ народностей. Въ случаѣ широкаго распространенія обычая мы ограничиваемся лишь указаніемъ на этотъ фактъ.

Въ слѣдующей главѣ мы приводимъ переводъ сообщеній Макдисӣ [2]).

---

[1]) О Кабӯс-намэ см. GIPh, II, 347, а также предисловіе къ переводу его у A. Querry, Le Cabous Namè ou livre de Cabous de Cabous Onsor el Moali, souverain du Djordjan et du Guilan, traduit en français, Paris, 1886 (Bibliothèque orientale elzévirienne, XLVIII).

[2]) BGA, III, Descriptio Imperii Moslemici auctore Al-Moqaddasi, Editio Secunda, Lugduni Batavorum, 1906, 368,16—370,11.

II.

«У Дейлемитовъ [1]) удивительные обычаи. Они не женятся на иноплеменныхъ и не выходятъ замужъ за таковыхъ. (Однажды), будучи въ одномъ каравансараѣ, (я увидѣлъ) бѣгущую дѣвушку, а за ней человѣка съ обнаженнымъ мечомъ, намѣревавшагося убить ее. Я сказалъ (ему): «что такое она сдѣлала, что заслужила смерть?». «Она», отвѣтилъ онъ: «вышла замужъ за иноплеменника—у насъ полагается убійство сдѣлавшему это».

Когда они оплакиваютъ покойника, то обнажаютъ головы; (затѣмъ) какъ утѣшающіе, такъ и утѣшаемые собираются, завернувшись въ одежды и обернувъ ихъ вокругъ головы и бороды; сборища ихъ бываютъ на возвышенныхъ мѣстахъ улицъ и базаровъ; тамъ они собираются съ дротиками въ рукахъ, въ табаристанскихъ одеждахъ.

Ученаго они именуютъ «*муʿаллимъ*»; иногда они обращались ко мнѣ и говорили: «*л-в-къ муʿаллимь*»; (слово же) «*л-в-къ*» означаетъ (у нихъ) «хорошій».

Не въ обычаѣ у нихъ продавать хлѣбъ и стыдятся они просить его; иноплеменнику же слѣдуетъ (прямо) придти въ домъ и взять нужную ему пищу.

Базары у нихъ по пятницамъ, на ровномъ мѣстѣ; въ каждой деревнѣ—день. По окончаніи базара, мужчины и женщины расходятся въ особое мѣсто и тамъ борятся. При этомъ сидитъ одинъ человѣкъ съ веревкой и завязываетъ на ней узелъ каждому побѣдившему.

Когда человѣкъ полюбитъ женщину, онъ отправляется вмѣстѣ съ нею къ ея роднымъ, и тѣ встрѣчаютъ его съ радостью и привѣтомъ, и оказываютъ ему всяческое вниманіе, такъ какъ ему желательно получить эти ихъ знаки вниманія, и они принимаютъ его въ теченіе трехъ дней.

---

[1]) Дейлемомъ называлась собственно южная горная часть западной области прикаспійскихъ провинцій, теперешняго Гиля̄на, тогда какъ средняя и восточная области ихъ, нынѣшній Ма̄зандера̄нъ, именовались Тапуристаномъ (отъ имени народа Та́пуровъ или Та́пюровъ), передѣланнымъ арабами въ Табариста̄нъ. Макдисӣ употребляетъ слово Дейлемъ въ двоякомъ значеніи—общемъ и частномъ. Дейлемомъ въ широкомъ смыслѣ имъ именовалась (353) обширная область, включавшая въ себя округи: Кӯмисъ (древн. Комизена—см. Marquart, 71—72). Джурджа̄нъ (древн. Гирканія—см. Marquart, 72—74), Табариста̄нъ, Дейлемъ въ тѣсномъ смыслѣ (355) и Хазарію. Описываемые Макдисӣ обычаи относятся какъ къ горной области въ южномъ Гиля̄нѣ, такъ и къ Дейлему въ общемъ смыслѣ (главнѣйшія наблюденія онъ, по собственнымъ словамъ, производилъ въ одномъ изъ городовъ Кӯмиса—Бійрѣ), какъ совокупности прикаспійскихъ провинцій Персіи. Въ этнографическомъ отношеніи не безъинтересно, что въ число этихъ провинцій Макдиси включаетъ и Хазарію.

Потомъ, послѣ того какъ онъ встрѣчался съ женщиной семь разъ въ жильѣ, имѣющемся у него въ (вышеупомянутомъ) особомъ мѣстѣ, глашатай провозглашаетъ (людямъ), и тѣ собираются и татуируются. Я спросилъ (по этому поводу) Абӯ-Набиту ал-Ансарӣ: «не вступаетъ ли человѣкъ въ связь съ женщиной до заключенія брака?», на что онъ отвѣтилъ: «если они узнаютъ объ этомъ, то убьютъ его». Больше всего приходилось мнѣ присутствовать при заключеніи браковъ у населенія Бія̄ра. (Тамъ) люди собираются послѣ сумерокъ, (при чемъ) у каждаго—чаша съ розовой водой. У дверей (домовъ) жениха и невѣсты горятъ огни. Одинъ старецъ начинаетъ въ краснорѣчивой рѣчи просить въ супружество женщину у другого старца, стоящаго противъ него и пранадлежащаго къ семьѣ невѣсты; тотъ въ (столь же) красивой рѣчи высказываетъ ему согласіе; большинство изъ нихъ прекрасные ораторы. Затѣмъ они заключаютъ бракъ, присутствующіе разбиваютъ о стѣны чаши, а затѣмъ каждый вручаетъ блюдо *а̄фрӯши*. Ихъ *а̄фрӯша* безподобна. Я слышалъ, что одинъ правитель [1]) вызвалъ оттуда человѣка, славившагося приготовленіемъ ея, съ мукой, масломъ и медовымъ сиропомъ, а также женщину, ее приготовлявшую, и (все же *а̄фрӯша*) не была такая, какъ та, которая дѣлается въ Бія̄рѣ. Я видѣлъ людей, перевозившихъ это блюдо въ Мекку и обратно, при чемъ оно не портилось. Я жилъ (тамъ) четыре мѣсяца, бывалъ на праздникахъ и свадьбахъ, и не видѣлъ, чтобы они прибавляли (что-нибудь) или-же убавляли въ (разъ приготовленныхъ) бульонѣ, очищенномъ отъ костей и мускуловъ мясѣ, рисѣ, нѣжной *а̄фрӯшѣ*.

Когда выпадаетъ у нихъ снѣгъ, они пускаютъ на улицы струю воды, уносящую весь снѣгъ и моющую улицы.

Женщинъ тамъ не видно днемъ; онѣ выходятъ только ночью въ черныхъ одеждахъ.

Вдова (у нихъ) не выходитъ замужъ; если же она сдѣлаетъ это, дѣти разбиваютъ о двери ея дома глиняные предметы» [2]).

III.

Вниманіе изслѣдователей этнографіи иранскихъ народовъ прежде всего привлекаетъ первое сообщеніе Макдисӣ объ обычаяхъ жителей прикаспійскихъ провинцій Персіи. Обычай этотъ включается Макдисӣ въ число вызывающихъ его удивленіе и заключается въ запретѣ всту-

---

[1]) Въ одной рукописи этотъ правитель названъ «эмі̄ръ, начальникъ войска», мѣсто же, куда былъ вызванъ этотъ человѣкъ—«Нисабуръ».

[2]) Одна рукопись еще добавляетъ: «лавки ихъ въ домахъ, и торгуютъ женщины».

пать въ брачные узы съ иноплеменными. Что обычай этотъ вызывалъ удивленіе мусульманскаго писателя эпохи культурнаго расцвѣта халифата, эпохи, отличавшейся неограниченнымъ смѣшеніемъ не только отдѣльныхъ племенныхъ, но и народныхъ, и даже расовыхъ группъ,— вполнѣ понятно [1]); для изученія же иранской культуры, это сообщеніе весьма интересно, такъ какъ находится въ тѣсной связи съ однимъ вопросомъ племенной организаціи иранскихъ народовъ, неоднократно обсуждавшимся и вызвавшимъ даже довольно обширную литературу. Въ цѣляхъ лучшаго освѣщенія обычая, мы нѣсколько остановимся на этомъ вопросѣ. Онъ касается такъ называемаго «родственнаго брака», брака между родственниками различныхъ степеней родства, въ частности брака между ближайшими родственниками (Verwandtenheirat, Geschwisterehe), и представляется въ настоящее время въ научной литературѣ, какъ по отношенію индо-европейскихъ народовъ вообще, такъ и по отношенію иранскихъ народовъ въ частности, въ слѣдующей формѣ.

У индо-европейскихъ народовъ замѣчается различное отношеніе къ «родственному браку», у однихъ (индійцы, римляне) отрицательное, у другихъ (иранцы, греки) положительное [2]). Предполагается, что отрицательное отношеніе основывается на первоначальной индо-европейской экзогаміи, т. е. на обычаѣ брать жену или женъ не въ кругу ближайшихъ родственниковъ, такъ какъ нельзя было покупать или продавать дѣвушку у тѣхъ или тѣмъ, съ которыми были связаны общимъ имуществомъ. Такимъ образомъ, это отношеніе покоилось на чисто соціальныхъ основахъ, при чемъ древняя семья была «агнатична» и можно было жениться на дочери дяди съ материнской стороны, но нельзя было жениться на двоюродной сестрѣ съ отцовской стороны. Впослѣдствіи, этотъ обычай могъ развиваться въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. Съ этой сравнительной точки зрѣнія общаго характера, наиболѣе рѣзкая форма «родственнаго брака» у иранцевъ считается еще болѣе позднимъ нововведеніемъ. Что касается, наконецъ, до родственныхъ браковъ, часто упоминаемыхъ въ индо-европейскихъ мифахъ, то возможно, что мы имѣемъ въ этомъ смутное указаніе на отношенія скрытой отъ насъ навсегда доиндоевропейской старины.

Что касается далѣе до иранцевъ [3]), то здѣсь существованіе «родственнаго брака» надо признать у Ахеменидовъ. Относительно Авесты

---

[1]) Объ этомъ ср. напр. A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, 114 слѣд.

[2]) O. Schrader, Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde, Strassburg, 1901, 908—912.

[3]) Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, 3-te deutsche Auflage durchgesehen und umgearbeitet von Dr. N. Söderblom, Breslau, 1903, 300.

является еще вопросомъ—дѣйствительно-ли древняя священная книга Ирана знала и рекомендовала бракъ между ближайшими родственниками. Въ позднѣйшихъ пехлевійскихъ сочиненіяхъ этотъ бракъ разсматривается какъ поступокъ священный и также несомнѣнно имѣлъ мѣсто.

Уже Раппъ [1]), разбирая извѣстія греческихъ и римскихъ писателей о религіи и обычаяхъ древнихъ иранцевъ, отмѣтилъ рядъ сообщеній объ этомъ бракѣ въ разныхъ концахъ иранскаго міра и объяснилъ его стремленіемъ сохранить въ возможной чистотѣ племенную кровь; онъ же высказалъ предположеніе, что это былъ восточно-иранскій обычай, обычай «маговъ», возможно лишь при Камбизѣ введенный къ собственно персамъ. Шпигель [2]), основываясь на тѣхъ же западныхъ извѣстіяхъ, отмѣчалъ существованіе «родственнаго брака» у иранцевъ, объясняя въ этомъ смыслѣ терминъ *хваѣтвадата* въ Авестѣ и толкуя этотъ обычай въ томъ-же смыслѣ, какъ и Раппъ—стремленіемъ къ сохраненію чистоты племенной крови; аналогіи этому древнему обычаю онъ указывалъ въ современныхъ нравахъ кочевыхъ племенъ иранскаго происхожденія. Гейгеръ [3]), отмѣтивъ осужденіе «родственнаго брака» древними индійцами, противопоставлялъ этому Авесту и позднѣйшія пехлевійскія сочиненія, попутно отмѣчая любопытное извѣстіе въ Арта-Вирафъ-намакѣ, по которому семь сестеръ Арта-Вирафа были вмѣстѣ съ тѣмъ его женами; все еще основываясь главнѣйше на писателяхъ греко-римскаго міра, онъ отмѣчалъ распространеніе этого обычая у восточныхъ и западныхъ иранцевъ и указывалъ, что бракъ между родственниками не представляетъ рѣдкости и у современныхъ персовъ.

Несмотря на то, что «родственный бракъ» древнихъ иранцевъ, подтверждаемый рядомъ извѣстій писателей античнаго міра, признается несомнѣнно существовавшимъ въ общихъ руководствахъ иранскихъ древностей, каковы сочиненія Шпигеля и Гейгера, вопросъ о немъ послѣ того не считается исчерпаннымъ и продолжаетъ обсуждаться въ литературѣ. При этомъ обсужденіи, съ одной стороны, подвергается тщательному пересмотру въ этомъ отношеніи литература парсизма съ древнѣйшихъ до новыхъ временъ, съ другой стороны приводятся извѣстія о существованіи этого брака въ Персіи изъ другихъ восточныхъ литературъ.

---

[1]) A. Rapp, Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG, XX, 1866, 112—113.

[2]) F. Spiegel, Erânische Alterthumskunde, III, Leipzig, 1878, 678—679; ср. его же, Ueber die irânische Stammverfassung, Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, VII, München, 1853, 657.

[3]) W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882, 245—247.

Въ первомъ отношеніи главное значеніе имѣетъ подробная статья Э. Уэста[1]), посвященная различнымъ мнѣніямъ объ этомъ бракѣ въ литературѣ парсизма. Выводы, къ которымъ пришелъ этотъ ученый послѣ основательнаго разбора привлеченныхъ къ изслѣдованію текстовъ, могутъ быть резюмированы слѣдующимъ образомъ. 1) Терминъ, означающій этого рода бракъ, не встрѣчается въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты, если же онъ упоминается въ позднѣйшихъ частяхъ ея, то лишь въ значеніи «хорошаго дѣянія», безъ ближайшаго опредѣленія его характера; поэтому персы могутъ утверждать, что ихъ священная книга не рекомендуетъ этого рода бракъ. 2) Въ пехлевійскихъ переводахъ и сочиненіяхъ отъ VI-го до IX-го в. содержится много указаній на «родственный бракъ», который горячо рекомендуется со ссылками на примѣры изъ иранской миѳологіи; эта апологетика разростается къ эпохѣ «ривайетовъ», т. е. сборниковъ религіозныхъ преданій, датируемыхъ XIII—XIV-мъ в.; поэтому несомнѣнно, что этого рода браки особенно горячо защищались и рекомендовались парсійскими духовными писателями въ эпоху позднѣйшихъ Сасанидовъ и нѣсколько столѣтій позже. 3) Наконецъ, въ новыхъ «ривайетахъ», датируемыхъ съ XV-го в., мы находимъ лишь современную форму «родственнаго брака», т. е. брака между родственниками, но не ближайшими. Причинами этого брака должны были быть—необходимость имѣть принадлежащее къ тому же племени потомство и стремленіе оградить свою религію отъ опасности перехода ея адептовъ въ другую, перехода, который могъ воспослѣдовать отъ браковъ съ чужеплеменными. Эти причины должны были сказываться особенно сильно по мѣрѣ того, какъ число принадлежащихъ къ парсизму уменьшалось. Отсюда возникла горячая защита этихъ браковъ парсійскимъ духовенствомъ, пока чужеземная власть не наложила запрета на этого рода обычай.

Соображенія г. Уэста вызвали возраженія парсійскаго ученаго г. Санджаны[2]), основываемыя какъ на недостаточной точности сообщеній писателей греко-римскаго міра, такъ и на нереальномъ характерѣ сообщеній пехлевійскихъ сочиненій, относящихся по преимуществу къ временамъ миѳологическимъ. Эти возраженія, однако, не поколебали основной точки зрѣнія, выставленной г. Уэстомъ—того положенія, что этого рода браки, если и не практиковались широко, то рекомендовались.

---

[1]) E. W. West, The meaning of Khvêtûk-das or Khvêtûdâd въ его Pahlavi texts, II, Oxford, 1882, 389—431.

[2]) Darab Dastur Peshotan Sanjana, The alleged practice of next-of-kin marriages in old Irân, London, 1888.

Полемика парсійскаго ученаго вызвала пополненіе свѣдѣній о «родственномъ бракѣ» въ Персіи изъ другихъ восточныхъ литературъ. Хюбшманъ [1]) указалъ, что греческія извѣстія подтверждаются нѣкоторыми армянскими писателями (Фавстъ Византійскій, Езникъ, Елисей), а Кунъ отмѣтилъ сходныя сообщенія въ сирійскихъ житіяхъ персидскихъ мучениковъ и въ арабскихъ извѣстіяхъ о персидскомъ сектантствѣ. Въ дополненіе къ этимъ даннымъ мы можемъ привести рядъ другихъ, разновременныхъ и не находящихся въ зависимости другъ отъ друга: сирійскихъ [2]), еврейскихъ [3]), арабскихъ [4]), китайскихъ [5]). Было обращено вниманіе и на скудныя извѣстія о «родственномъ бракѣ» въ Шāхнāмэ [6]), также оспаривавшіяся съ парсійской стороны [7]).

Указывая рядъ отмѣченныхъ предшествующими учеными извѣстій объ этомъ бракѣ, Дармстетеръ [8]), добавлялъ, что бракъ между двоюродными братьями и сестрами и по сіе время примѣняется у

---

[1]) H. Hübschmann, Ueber die persische Verwandtenheirat, ZDMG, XLIII, 1889, 308—313; дополненія E. Kuhn'a, ib. 618.

[2]) Bardesan, The book of the laws of countries, Spicilegium Syriacum edited with an english translation and notes by Rev. W. Cureton, London, 1855, 18.

[3]) Эльдадъ га-Дани (вторая половина IX-го в.)—А. Я. Гаркави, Сказанія еврейскихъ писателей о Хазарахъ и хазарскомъ царствѣ, собралъ, перевелъ и объяснилъ—Труды Восточнаго Отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества, XVII, 1874, 277 и 287.

[4]) Напр. Маʿсӯди—Les prairies d'or, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, I, Paris, 1861, 63 или Бīруни—Alberuni's India, an english edition with notes and indices by Dr. E. Sachau, London, 1888, I, 109 и II, 295.

[5]) Th. W. Kingsmill, The marriage and burial ceremonies of the Old Persians, Athenaeum, 1902, II, 96; по-русски см. о. Іакинѳъ, 168—169 и 206 (ср. 183 и 197).

[6]) I. Pizzi, Les coutumes nuptiales aux temps héroïques de l'Iran, Muséon, 1883, II, 365—381, спец. 366—367. Сообщеніямъ, приведеннымъ Hübschmann'омъ, Kuhn'омъ и Pizzi посвящена статья L. C. Casartelli, Pehlevi notes, VI, Oriental testimonies regarding the Khvêtûk-das, Babylonian and Oriental Record, IV, 1890, 97 сл. Упоминанія объ этого рода бракѣ въ поэмѣ «Висъ и Раминъ» см. напр. у бар. Р. Р. Штакельберга, Нѣсколько словъ о персидскомъ эпосѣ Виса и Раминъ, Древности Восточныя—Труды Восточной Коммиссіи Имп. Московскаго Археологическаго Общества, II, 1, 1896, 10—24, спец. 18 (ср. его же, Объ иранскомъ вліяніи на религіозныя вѣрованія древнихъ армянъ, тамъ же, II, 2, 1901, 1—39, спец. 30—31; здѣсь же примѣръ «родственнаго брака» въ Ядкар-и-Зарирāнъ).

[7]) Darab Dastur Peshotan Sanjana, Position of zoroastrian women in remote antiquity, Bombay, 1892, 69—83 (Syavakhsh and Sudabeh).

[8]) J. Darmesteter, Le Hvaêtvadatha ou le mariage entre consanguins chez les Parsis, RHR, XXIV, 1891, 366—376 (ср. его же, Le Zend-Avesta, I, Paris, 1892, 126 слѣд.).

парсовъ и въ мусульманской Персіи [1]), главнымъ образомъ тамъ, гдѣ существуютъ патріархальный режимъ и богатство [2]). При этомъ онъ различалъ два теоретическихъ вопроса, связанныхъ съ «родственнымъ бракомъ» въ древней Персіи: 1) насколько бракъ оправдывался и рекомендовался религіей и 2) насколько онъ примѣнялся въ жизни. Это различіе стоитъ въ тѣсной связи съ данными, приведенными Уэстомъ.

Наконецъ, въ подводящемъ итоги обзорѣ этого вопроса—въ древней исторіи Персіи Юсти [3]), отмѣчается различіе въ пониманіи термина «родственный бракъ» въ древности (бракъ между ближайшими родственниками) и въ настоящее время у парсовъ (бракъ между родственниками болѣе отдаленными—двоюродными братьями и сестрами и т. д.) и указывается, что «родственный бракъ» въ первомъ значеніи нѣкогда существовалъ, хотя преувеличеніе въ извѣстіяхъ о немъ, въ связи съ реальнымъ толкованіемъ миѳическихъ преданій, вполнѣ допустимо. Тамъ же былъ приведенъ рядъ примѣровъ этого брака у другихъ народовъ [4]), главнымъ образомъ въ царскихъ семьяхъ. Наконецъ, Юсти принялъ датировку Уэста относительно упоминанія этого обычая, равно какъ и объясненіе его возникновенія. Обычай этотъ считается имъ, согласно толкованію Тиле, не арійскимъ, не необходимой принадлежностью мазденизма, а либо обычаемъ мѣстнымъ, вошедшимъ позже и въ религію, либо средствомъ сохранить чистоту арійской крови меньшинства населенія или даже нѣсколькихъ благородныхъ родовъ.

Не вдаваясь въ ближайшее разсмотрѣніе обычая «родственнаго брака» у иранцевъ, какъ обычая женитьбы на ближайшихъ или болѣе отдаленныхъ родственницахъ или выхода замужъ за родственниковъ такого рода, мы считаемъ нужнымъ отмѣтить въ цѣляхъ ком-

---

[1]) А. Олеарій, Подробное описаніе путешествія голштинскаго посольства въ Московію и Персію въ 1633, 1636 и 1639 годахъ, пер. съ нѣм. И. Барсова, Москва, 1870, 797. J. E. Polak, Persien, das Land und seine Bewohner, I, Leipzig, 1865, 200—201.

[2]) Объ экономическихъ причинахъ браковъ по родству у ферганскихъ сартовъ см. В. Наливкинъ и М. Наливкина, Очеркъ быта женщины осѣдлаго туземнаго населенія Ферганы, Казань, 1886, 198.

[3]) F. Justi, Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsaniden, GIPh, II, 434—437 (ср. ib. 682).

[4]) У древнихъ арабовъ «бинтъ-'аммъ», т. е. дочь дяди со стороны отца, означаетъ уже женщину того-же рода или племени—см. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, 1893, 436—437 и Th. W. Juynboll, Ueber die Bedeutung des Wortes 'amm, Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet, I, Gieszen, 1906, 353—357. Въ арабскомъ представленіи эти женщины считались наиболѣе выносливыми—Ibn Qutaiba's 'Ujún al-aḫbâr, herausgegeben von C. Brockelmann, II, Strassburg, 1903 (Beiheft zum XVII Band der Zeitschrift für Assyriologie), 197,4—5.

ментарія текста Макдисī, что этого рода бракъ имѣетъ непосредственное отношеніе къ «эндогаміи», т. е. къ тому обычаю, по которому члены родственной группы женятся и выходятъ замужъ лишь въ средѣ той же группы. Прибавимъ, однако, что при изученіи «родственнаго брака» съ этой точки зрѣнія надо особенно внимательно относиться къ примѣрамъ, которыми подтверждаютъ его существованіе, на что, сколько знаемъ не обращали еще достаточнаго вниманія. Дѣло въ томъ, что въ цѣляхъ опредѣленія существованія обычая эндогаміи, для насъ особенно важны тѣ извѣстія разновременныхъ и независимыхъ другъ отъ друга писателей, которые говорятъ о существованіи этого обычая у персовъ вообще, а не объ отдѣльномъ случаѣ женитьбы того или иного знатнаго лица на ближайшей или близкой родственницѣ. Вотъ почему съ этнографической стороны для насъ важнѣе извѣстія объ этомъ обычаѣ общаго характера, чѣмъ отдѣльныя сообщенія, напр. о бракѣ Камбиза съ сестрой и Артаксеркса II съ дочерью. Съ этой-то стороны весьма интересно сообщеніе Макдисī.

Исходя изъ вышеприведенныхъ соображеній, мы должны нынѣ обратить наше вниманіе преимущественно на сасанидскую эпоху—то время, которое съ точки зрѣнія переживанія древнихъ обычаевъ въ мусульманское время насъ особенно интересуетъ. Сравнительно со значительнымъ числомъ «родственныхъ браковъ» въ родѣ Ахеменидовъ, Сасāнидская династія даетъ лишь весьма ограниченное число примѣровъ [1]). Съ нашей точки зрѣнія, однако, интересно, что мы имѣемъ рядъ извѣстій о существованіи «родственнаго брака» у персидскаго народа въ сасанидскую эпоху (напр. Артā-Вīрāф-Нāмакъ или китайскія извѣстія). При этомъ, не только извѣстія иностранныхъ писателей, не только памятники парсійской духовной литературы, но и восходящія къ сасанидскому времени свѣтскія литературныя произведенія упоминаютъ «родственный бракъ»; псевдэпиграфическіе завѣты Ардешīра, восходящіе, возможно, ко времени не ранѣе Хосроя Анӯширвāна [2]), рекомендуютъ его [3]).

Обращаясь къ извѣстію Макдисī, отмѣчаемъ, что оно относится къ X-му в., т. е. къ той эпохѣ, въ которую и непосредственно передъ которой писались тѣ парсійскіе трактаты, которые Уэстъ отмѣчалъ какъ особенно рекомендующіе «родственный бракъ». Мотивы, которыми руководились составители этихъ трактатовъ по мнѣнію Уэста, т. е.

---

[1]) Ср. напр. Spiegel, 679 или Justi, 435—436 (ср. Marquart, 130—131).

[2]) Ср. Nöldeke, 165.

[3]) Ibn Qutaiba's 'Ujûn alaḫbâr, herausgegeben von C. Brockelmann, I, Berlin, 1900 (Semitistische Studien, 18—Zeitschrift für Assyriologie, 18 Ergänzungsheft), 24,12 (ср. Mac'ūdī, Prairies d'or, II, 1863, 163, извѣстіе котораго приводилъ и Darmesteter).

стремленіе къ племенному и религіозному обособленію [1]), вполнѣ примѣнимы къ объясненію этого удивительнаго, по словамъ Макдисѝ, обычая и у населенія прикаспійскихъ провинцій. Вѣроятно, сасанидская старина переживала здѣсь не только идеально, но и реально. Даже мусульманская религія не могла разрушить древняго обычая, находившаго основаніе въ жизненныхъ интересахъ населенія прикаспійскихъ провинцій въ X-мъ вѣкѣ [2]).

IV.

Въ связи съ сообщеніемъ Макдисѝ объ эндогаміи населенія прикаспійскихъ провинцій стоитъ рядъ его сообщеній о свадебныхъ обычаяхъ этого населенія. Свадебные обычаи занимаютъ бо́льшую часть его этнографическихъ наблюденій въ Дейлемѣ. Можно предполагать, что семейная жизнь и бракъ дейлемитовъ показались ему наиболѣе заслуживающими вниманія, наиболѣе отличающимися отъ всего того, что онъ видѣлъ въ другихъ мѣстахъ. Онъ довольно подробно описываетъ ихъ. Эти обычаи представляются въ его изложеніи слѣдующимъ образомъ.

Наиболѣе благопріятнымъ мѣстомъ для знакомства молодежи являлись, повидимому, еженедѣльные деревенскіе базары и происходившая по окончаніи ихъ борьба въ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней. По выясненіи взаимныхъ отношеній молодыхъ людей, они отправлялись къ роднымъ дѣвушки, при чемъ послѣдніе принимали молодого человѣка съ необходимымъ радушіемъ и оказывали ему гостепріимство въ теченіе трехъ дней. Молодой человѣкъ встрѣчался съ дѣвушкой наединѣ семь разъ въ жильѣ, имѣвшемся въ его распоряженіи въ томъ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, гдѣ происходила послѣбазарная борьба; при этомъ онъ не имѣлъ права вступать съ нею въ связь: нарушеніе этого влекло за собою убіеніе его ея родственниками. По оповѣщеніи глашатая, люди татуировались. Затѣмъ,

---

[1]) Строгой эндогаміи придерживается до сего дня секта Іезидовъ, см. С. А. Е г і а з а р о в ъ, Краткій этнографическо-юридическій очеркъ Езидовъ Эриванской губерніи, Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества, кн. XIII, вып. II, Тифлисъ, 1891, 219.

[2]) Отмѣтимъ, что относительно «родственнаго брака» у высшаго сословія, «испехбедовъ», мы находимъ извѣстія и у позднѣйшихъ историковъ прикаспійскихъ провинцій—см. E. G. B r o w n e, An abbridged translation of the History of Tabaristán compiled about A. H. 613 (A. D. 1216) by Muhámmad b. al-Hasan b. Isfandiyár, Leyden-London, 1905, 113 и 116 и B. D o r n, Muhammedanische Quellen zur Geschiche der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, I und V, Sehir-eddin's Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan, St. Petersburg, 1850—1858, Text—234, Uebersetzung—283.

послѣ сумерокъ, родные жениха и невѣсты собирались вмѣстѣ, при чемъ у каждаго была въ рукахъ чаша съ розовой водой, а у домовъ какъ жениха, такъ и невѣсты зажигали огни. Одинъ изъ старѣйшихъ членовъ семьи жениха обращался къ семьѣ невѣсты съ просьбой уступить ее въ жены, на что отвѣчалъ старѣйшій членъ семьи невѣсты. Послѣ этого происходило заключеніе брака, при чемъ присутствующіе разбивали о стѣны чаши и вручали блюдо кушанья *āфруша*. Это описаніе, по словамъ автора, основано на четырехмѣсячномъ наблюденіи. Къ этому-же роду сообщеній надо отнести и извѣстіе Макдисѣ о томъ, что у нихъ вдова не выходила замужъ; въ случаѣ-же ея выхода, дѣти разбивали о двери ея дома различные глиняные предметы.

Въ цѣляхъ комментарія этихъ сообщеній Макдисѣ мы должны привлечь къ сравненію тѣ матеріалы, которые имѣются въ нашемъ распоряженіи о современной свадьбѣ у парсовъ и персовъ-мусульманъ, а также у нѣкоторыхъ другихъ иранскихъ племенъ, сохранившихъ въ своемъ бытѣ пережитки старины. Кромѣ того, намъ надо обратить вниманіе на тѣ немногія свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о свадьбѣ у древнихъ иранцевъ, а также въ частности въ прикаспійскихъ провинціяхъ въ старину. Прежде всего, въ послѣдовательности описанія Макдисѣ, мы разсмотримъ тѣ условія, при которыхъ происходили знакомство и сближеніе молодежи.

Обращаясь прежде всего къ свадебнымъ обычаямъ парсовъ, этихъ единственныхъ сознательныхъ хранителей до-мусульманской обрядовой старины, мы имѣемъ возможность пользоваться подробнымъ описаніемъ этихъ обычаевъ въ работѣ ученаго парса Д. Д. Моди [1]). Хотя парсійская община испытала за время своего многовѣковаго существованія значительное количество вліяній, все-же можно сказать, что она сохранила очень много древняго. Въ дошедшихъ до насъ священныхъ книгахъ парсовъ не сохранилось описаній свадебныхъ церемоній, но современные свадебные обычаи ихъ несомнѣнно коренятся въ глубокой старинѣ и отражаютъ ее [2]), при чемъ въ зависимости отъ культурныхъ условій существованія общины и въ нихъ надо признать то-же, что возможно опредѣлить во всемъ современномъ парсійскомъ ритуалѣ сравнительно со старинной—упрощеніе [3]). Это упрощеніе можно подмѣтить и въ процессѣ знакомства и сближенія молодыхъ. По крайней мѣрѣ, г. Моди [4]) сообщаетъ, что выборъ жениха и невѣсты въ настоящее время есть результатъ взаимнаго согласія родителей и дѣтей;

---

[1]) J. J. Modi, Marriage customs among the Parsees, Bombay, 1900.

[2]) Modi, 5.

[3]) Ср. D. F. Karaka, History of the Parsis, London, 1884, I; 189—191.

[4]) Modi, 6.

при самостоятельномъ выборѣ невѣсты или жениха дѣти обыкновенно совѣтуются съ родителями; профессіональные сваты и свахи также иногда фигурируютъ въ парсійской жизни.

У персовъ-мусульманъ бракъ заключается какъ на основаніи личнаго знакомства молодыхъ людей черезъ родственницъ женскаго пола, особенно сестеръ жениха, такъ и при помощи свахъ [1]). Такъ же обстояло дѣло въ сравнительно недалекомъ прошломъ [2]).

Въ современномъ восточно-иранскомъ мірѣ, сохранившемъ значительное количество древнихъ обычаевъ, заключеніе брака регулируется тѣми-же нормами, что и въ мусульманской Персіи: и здѣсь выдающуюся роль играетъ сватовство [3]), причемъ иногда имъ занимается мать или сестра жениха [4]), иногда же отецъ и родственники его [5]).

У упомянутыхъ народовъ, у парсовъ и осѣдлыхъ жителей западнаго и восточнаго Ирана, мы не находимъ аналогіи сообщаемому у Макдисӣ о возможныхъ встрѣчахъ молодыхъ людей до свадьбы въ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, куда собирается населеніе для борьбы послѣ базара [6]). Интересно, однако, что аналогію этому обычаю мы находимъ у иранцевъ-кочевниковъ, сохранившихъ, какъ то было уже указано ранѣе по поводу «родственнаго брака», много бытовой старины. Въ нашемъ случаѣ мы должны обратить вниманіе на обычаи курдовъ. Вотъ какъ описываетъ знакомство курдской молодежи г. Егіазаровъ [7]). «На кочевкахъ послѣ обѣда дѣвицы собираются

---

[1]) Polak, I, 206, а также В. А. Жуковскій, Образцы персидскаго народнаго творчества, СПБ., 1902, 119 (при свадебныхъ пѣсняхъ здѣсь сообщается рядъ свадебныхъ обычаевъ современнаго мусульманскаго населенія Персіи; для свадебныхъ пѣсенъ парсовъ ср. вышеупомянутую работу Modi).

[2]) Олеарій, 797—798, а также Chardin, Voyages en Perse, nouvelle édition par L. Langlès, II, Paris, 1811, 229.

[3]) Наливкины, 198—200.

[4]) А. А. Семеновъ, Этнографическіе очерки Зарафшанскихъ горъ, Каратегина и Дарваза, Москва, 1903, 80.

[5]) Гр. А. А. Бобринскій, Горцы верховьевъ Пянджа (Ваханцы и Ишкашимцы), Москва, 1908, 89—90.

[6]) Ср. сходное извѣстіе о базарныхъ дняхъ неимѣвшихъ недѣльнаго календаря древнихъ согдійцевъ у Бīрунӣ—Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1878, 235, 13—14 и переводъ его-же, Chronology of ancient nations, London, 1879, 222 и у Наршахӣ—Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy, texte persan publié par Ch. Schefer (= Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, III-e Série, XIII), Paris, 1892, 16,5—7 и Исторія Бухары, переводъ Н. Лыкошина, Ташкентъ, 1897, 27.

[7]) С. А. Егіазаровъ, Краткій этнографическій очеркъ курдовъ Эриванской губерніи Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества, кн. XIII, вып. II, Тифлисъ, 1891, 45—46.

на берегъ рѣки, подъ какую-нибудь скалу или въ тѣнистую рощу и, распѣвая хоромъ пѣсни, прядутъ шерсть и вяжутъ носки. Мѣсто, избранное для такого собранія, называется «биндарукъ» (byndaruk). Сюда же иногда собираются и юноши, которые, расположившись нѣсколько дальше отъ дѣвушекъ, составляютъ свой хоръ; впрочемъ, иногда, если не бываетъ дѣтей, которыя могли бы передать обо всемъ родителямъ, они всѣ соединяются въ одну группу и продолжаютъ пѣть эротическія пѣсни. Въ лунныя ночи, по вечерамъ, юноши и дѣвицы собираются и составляютъ хороводы передъ палатками на юртѣ [1]); но въ этомъ случаѣ присутствуютъ матери и зорко слѣдятъ за каждымъ движеніемъ своихъ дочерей. Но молодые берутъ свое: въ такихъ собраніяхъ юноши выбираютъ невѣстъ и вступаютъ съ ними въ бракъ, если родители четы изъявляютъ на это свое согласіе». Мѣсто, избранное для такого рода собранія и называемое у курдовъ «биндарукъ», и есть то особое мѣсто, куда, по словамъ Макдисӣ, расходилось послѣ базара населеніе городовъ и деревень Дейлема. Однако, въ противоположность курдскому обычаю, по которому на «биндарукѣ» водятся хороводы («говандъ» [2]) и распѣваются пѣсни, у жителей прикаспійскихъ провинцій времени Макдисӣ—происходила борьба. По поводу этого соревнованія въ силѣ дейлемитовъ X-го в., интересно отмѣтить одно изъ немногихъ упоминаній Страбона объ обычаяхъ древняго населенія Табаристāна—Тáпуровъ или Тáпюровъ, когда онъ разсказываетъ (XI, 11, 8), что у нихъ самый мужественный мужчина можетъ жениться на любой женщинѣ [3]).

---

[1]) Юртъ,—пастбища и луга, которыми владѣетъ лѣтомъ обá, т. е. община изъ нѣсколькихъ семей.

[2]) То же, что перс. «дестбендъ»; دستبند (по Lane, Arabic-english dictionary, I, 3, 878—879, „a certain game of the Magians“, подражаніе круговращенію небесъ; отъ этого персидскаго танца Lane выводилъ хороводъ дервишей при радѣніи, такъ наз. ذكر); о словѣ دستبند ср. еще A. Kremer, Beiträge zur arabischen Lexicographie, I, Wien, 1883, 57; по арабски этотъ танецъ назывался «фанзаджъ», الفنزج, объясненіе его см. Gawâlîki's Almu'arrab, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1867, 108).

[3]) Пользуемся случаемъ напомнить при этомъ древній персидскій праздникъ Сáкайя, сопровождавшійся борьбой и основанный, по словамъ того же Страбона (XI, 8, 5), Киромъ послѣ побѣды надъ скиѳами (саками) и посвященный имъ богу предковъ; участвовавшіе на этомъ праздникѣ, справлявшемся день и ночь, были одѣты по-скиѳски, пили вмѣстѣ съ женщинами и дрались какъ между собою, такъ и съ женщинами (объ этомъ праздникѣ ср. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3-te Auflage, Berlin, 1902, 384, anm. 4 и 516, anm. 2, а также выше этюдъ III). Нуждающееся въ провѣркѣ извѣстіе о сходномъ ночномъ праздникѣ на крайнихъ восточныхъ предѣлахъ иранскаго міра—у Сіяхпушей Кафиристāна см. у В. В. Григорьева, Кабулистанъ и Кафиристанъ (Землевѣдѣніе Азіи К. Риттера), СПБ., 1867, 611—612 (по Раверти).

Послѣ того, какъ молодой человѣкъ явился къ роднымъ избранной имъ дѣвушки и, нѣсколько времени прогостивъ у нихъ, обнаружилъ свое желаніе жениться, онъ встрѣчается съ нею семь разъ въ особомъ жильѣ, имѣющемся у него въ томъ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, гдѣ происходитъ послѣбазарная борьба. Аналогію этому обычаю мы находимъ какъ въ свадебныхъ обычаяхъ вообще, когда юноша, по уплатѣ выкупа или части выкупа за невѣсту, строитъ въ кустахъ хижину и скрывается туда съ невѣстой, такъ и въ свадебныхъ обычаяхъ иранскихъ и близкихъ къ нимъ народовъ. Сходный обычай мы находимъ у хевсуровъ [1]); у нихъ, при похищеніи невѣсты, вооруженный въ полный доспѣхъ женихъ направляется ночью съ товарищами къ лежащему въ сторонѣ отдѣльно домику, гдѣ находится въ это время невѣста, и оттуда похищаетъ ее. Въ этомъ домикѣ живутъ обыкновенно у хевсуровъ женщины во время менструаціи [2]). Съ этимъ домикомъ можно сближать хижину, упоминаемую Макдисѣ. Далѣе, обычай тайныхъ свиданій можно по сіе время отмѣтить у нѣкоторыхъ иранскихъ народовъ. Такъ, у курдовъ [3]), «послѣ обрученія женихъ можетъ повидаться со своей невѣстой, и то тайкомъ отъ отца ея; въ первый разъ онъ съ подарками является къ тещѣ, которая, приведши къ нему невѣсту, сама уходитъ. Съ этого времени молодая чета назначаетъ себѣ тайныя ночныя свиданія». У средне-азіатскихъ сартовъ обычай этотъ соблюдается слѣдующимъ образомъ [4]). «Въ нѣкоторыхъ кишлакахъ, полуоффиціально впрочемъ, практикуется обычай, по которому женихъ задолго еще до свадьбы въ однѣхъ мѣстностяхъ видится только, а въ другихъ и спитъ даже со своей невѣстой. (Въ городахъ этого обычая нѣтъ). Дѣлается это обыкновенно такъ. Послѣ того, какъ сговоръ совершенъ, а часть калыма уже уплачена, одна изъ родствен-

---

[1]) G. Radde, Die Chews'uren und ihr Land, Cassel, 1878, 87.

[2]) Обычай отдѣленія женщинъ во время менструаціи существуетъ по сіе время у парсовъ—она отдѣляется отъ другихъ людей самое меньшее на семь дней, см. A. Houtum—Schindler, Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche, ZDMG, XXXVI, 1882, 86. По этому поводу приведемъ сообщенія Истахрѣ (BGA, I, 119,3—6) и Ибн-Хаукала (ib. II, 190,4—7; текстъ Истахрѣ исправнѣе), по словамъ которыхъ у огнепоклонниковъ существовалъ слѣдующій обычай: женщина, согрѣшившая во время беременности или менструаціи, очищалась тѣмъ, что отправлялась въ храмъ огня, гдѣ одинъ изъ духовныхъ лицъ очищалъ ее отъ грѣха омовеніемъ коровьей мочей. Объ очищеніи коровьей мочей у огнепоклонниковъ см. E. Wilhelm, On the use of beef's urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations, Bombay, 1889 и La purification selon l'Avesta et le Gomez, Muséon, IX, 1890, 105—113. О менструаціи въ парсійскихъ обычаяхъ см. еще Ибн-ал-Факихъ (BGA, V), 14,14—15.

[3]) Егіазаровъ, 51.

[4]) Наливкины, 208. О тайныхъ свиданіяхъ помолвленныхъ въ мусульманской Персіи ср. Polak, I, 211.

ницъ жениха идетъ къ невѣстиной матери и условливается съ ней о томъ, въ который изъ ближайшихъ вечеровъ женихъ можетъ видѣться со своей нарѣченной. Въ назначенный вечеръ, когда совсѣмъ уже стемнѣетъ, женихъ, запасшись предварительно какимъ-нибудь подаркомъ и сластями, отправляется къ невѣстѣ. Его приводятъ въ какую-нибудь отдѣльную комнату такъ, чтобы онъ не встрѣтился бы съ будущими тестемъ и тещей. При свиданіи этомъ, главнѣйшею цѣлью котораго является желаніе дать возможность обрученнымъ узнать и попривыкнуть другъ къ другу до свадьбы, по крайней мѣрѣ на первый разъ присутствуетъ одна изъ родственницъ невѣсты. Въ ея же присутствіи обрученные укладываются спать, при чемъ на ея обязанности лежитъ не уходить все время изъ комнаты и наблюдать за тѣмъ, чтобы молодые люди не увлеклись. Не задолго до разсвѣта женихъ долженъ уйти такъ, чтобы его никто не увидѣлъ. Посѣщенія эти продолжаются потомъ болѣе или менѣе безпрепятственно, при чемъ никакія родственницы уже не присутствуютъ, а обрученные вступаютъ въ фактическое «сожитіе». Какъ узнаемъ изъ сообщенія Макдисӣ, послѣднее, наоборотъ, наказывалось смертью у древняго населенія Дейлема, если имѣло мѣсто до свадьбы. Отмѣтимъ въ заключеніе, что число разъ, которое женихъ долженъ былъ видѣться съ невѣстой—священное число парсизма, семь [1]).

Переходя къ сообщеніямъ Макдисӣ о заключеніи брачнаго союза у дейлемитовъ, отмѣчаемъ, что четырехмѣсячныя наблюденія его производились главнымъ образомъ въ Біярѣ. Городъ этотъ находился въ области Кӯмисъ, соотвѣтствующей юго-восточной части Мазандерана и сѣверо-западной Хорасана [2]). Для того, чтобы лучше понять обрядъ заключенія брачнаго договора въ описаніи Макдисӣ, мы остановимся, какъ то дѣлали и раньше, на обрядѣ заключенія такового у нѣкоторыхъ другихъ иранскихъ народовъ.

У современныхъ парсовъ браки совершаются главнымъ образомъ вечеромъ, при чемъ еще съ утра дня свадьбы зажигаются огни въ домахъ какъ жениха, такъ и невѣсты [3]). Въ Кирманѣ, у персидскихъ парсовъ, брачная церемонія имѣетъ мѣсто и въ полночь [4]). Бракъ, въ томъ случаѣ, если нѣтъ спеціальной постройки для совершенія его,

---

[1]) У горцевъ Хиндукуша новобрачные остаются одни семь дней—Ch. Ujfalvy, Les Aryens au Nord et au Sud de l'Hindou Kouch, Paris, 1896, 304; въ описаніи Фирдауси свадьба Заля и Рудабэ продолжается семь дней (Pizzi, 375; у языческихъ арабовъ, однако, свадьба тоже длилась семь дней и называлась сиба'—ср. Wellhausen, 442).

[2]) Объ этомъ округѣ см. у Макдисӣ, 353—354, о городѣ 356.

[3]) Modi, 9 и 13.

[4]) Modi, 39.

происходитъ обыкновенно въ домѣ невѣсты [1]). Какъ со стороны жениха, такъ и со стороны невѣсты бываетъ по свидѣтелю изъ близкихъ родныхъ, обязательно женатому, а не холостому, брачный-же обрядъ совершаютъ два духовныхъ лица [2]).

Въ мусульманской Персіи, согласно мусульманскому обычаю, заключеніе брака совершается съ большой простотой: невѣста выражаетъ согласіе въ присутствіи духовнаго лица; въ присутствіи того-же лица передается женихомъ отцу невѣсты или его замѣстителю плата за нее [3]).

У средне-азіатскихъ сартовъ бракосочетаніе совершается обыкновенно вечеромъ, въ домѣ невѣсты, съ такой-же простотой, какъ и въ мусульманской Персіи. Въ то время, какъ невѣста помѣщается въ углу комнаты, за занавѣсомъ, женихъ является съ двумя или нѣсколькими свидѣтелями изъ родственниковъ: имамъ вопрошаетъ обоихъ объ ихъ желаніи вступить въ бракъ и по выраженіи обоюднаго согласія, бракъ считается заключеннымъ; женихъ и свидѣтели по угощеніи расходятся; остается лишь назначить день увоза невѣсты [4]).

У горныхъ таджиковъ бракъ совершается такъ-же, но его можетъ совершить и любой старикъ, при чемъ непремѣнно должны быть два свидѣтеля, сообщающіе о согласіи жениха и невѣсты; бракъ также сопровождается пиромъ [5]).

Что касается до свадебныхъ обычаевъ въ древнемъ Иранѣ, то мы не имѣемъ достаточно подробныхъ описаній ихъ въ дошедшихъ до насъ памятникахъ [6]). Описаніе свадьбы Заля и Рудабэ, считаемое наиболѣе типичнымъ въ Шахнамэ, ограничивается лишь общими чертами [7]): пріѣздомъ Заля съ отцомъ къ невѣстѣ, ихъ торжественной встрѣчей, представленіемъ невѣсты, объявленіемъ родителей о заключеніи брака, сообщеніемъ о приданомъ невѣсты и описаніемъ пира.

Обращаясь къ описанію Макдиси, отмѣчаемъ, что, по его словамъ, заключенію брака въ прикаспійскихъ провинціяхъ предшествовало провозглашеніе глашатая и татуировка; въ послѣднюю несомнѣнно вхо-

---

[1]) Modi, 18.

[2]) Modi, 29.

[3]) Polak, 210—211 и Жуковскій, 121 слѣд.; ср. также Олеарій, 797 слѣд. и Chardin, II, 229. Въ русской литературѣ свадебнымъ обрядамъ въ сѣверной Персіи посвящена статья г. Сидрюгина, Свадебные обряды въ Персіи, газ. Кавказъ, 1852, №№ 8 слѣд.

[4]) Наливкины, 209—211.

[5]) Семеновъ, 80—81, Бобринскій, 92.

[6]) Ср. Spiegel, 677 слѣд. и Geiger, 242 слѣд. (о юридическомъ положеніи женъ въ древней Персіи ср. R. Dareste, Etudes d'histoire du droit, Paris, 1889, L'ancien droit des Perses, 101—119, спец. 107—110). Объ индоевропейскомъ бракѣ см. Schrader, 353—362.

[7]) Pizzi, 374—375.

дило накладыванье на волосы, ладони и подошвы жениха красящаго вещества *хенна* и мушекъ на лицо невѣсты — обычай, существующій по сіе время въ Персіи [1]) и, судя по описанію въ Шāхнāмэ (написаніе магическихъ формулъ), существовавшій и въ старину [2]).

Вѣроятно, такъ-же, какъ у современныхъ иранскихъ народовъ, свадьба происходила вечеромъ—у домовъ жениха и невѣсты зажигались огни. Таджицкій обычай заключенія брака любымъ старикомъ близокъ къ упоминаемому Макдисī обычаю, согласно которому при совершеніи его играютъ важную роль два старика изъ семей жениха и невѣсты. Разбиваніе присутствовавшими сосудовъ съ розовой водой считалось, вѣроятно, хорошей примѣтой, какъ вообще считается подобнаго рода разбиваніе въ другихъ случаяхъ [3]). Какъ у всѣхъ иранскихъ народовъ, бракъ сопровождался угощеніемъ, при чемъ Макдисī особенно восхваляетъ свадебное блюдо *āфрӯшу* [4]).

Въ связи съ обычаемъ разбиванія сосудовъ съ розовой водой стоитъ и обычай, согласно которому дѣти разбивали глиняные предметы о двери дома вышедшей замужъ вдовы, которая у дейлемитовъ вообще не выходила замужъ. У персовъ въ сасанидскую эпоху положеніе вдовы вообще считалось незавиднымъ — въ завѣтахъ Āдӯрбāда говорится, что человѣкъ безъ отца и матери подобенъ вдовѣ, которую никто не уважаетъ [5]). Хосрою Анӯширвāну приписывается распоряженіе относительно вдовъ его отца—предложить имъ либо остаться съ его собственными женами и получать то-же содержаніе, либо снова выйти замужъ, что объяснялось [6]) какъ существовавшій уже тогда взглядъ на положеніе вдовы, какъ на нѣчто весьма тяжелое. У современныхъ парсовъ вдовы, хотя и выходятъ замужъ, но рѣдко [7]). У персидскихъ парсовъ вдова наслѣдуетъ все отъ перваго мужа, но ничего отъ второго, бездѣтная же вдова выдается замужъ, при чемъ ея мужское по-

---

[1]) Жуковскій, 129 и 136.

[2]) Pizzi, 376—377. О татуировкѣ въ индо-европейской древности ср. Schrader, 851—852.

[3]) Ср. въ отношеніи сасанидской Персіи выше этюдъ III (о разбиваніи глиняныхъ предметовъ при свадебныхъ обрядахъ ср. L. von Schröder, Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin, 1888, 85).

[4]) Объ этомъ блюдѣ—пирогѣ, приготовлявшемся изъ муки, топленаго масла и меда, см. литературу въ BGA, IV, 175 (о топленомъ маслѣ въ Дейлемѣ ср. Макдисī, 356,11 и 367,9).

[5]) F. Müller, Beiträge zur Textkritik und Erklärung des Andarz i Aturpat i Mahraspandan, Wien, 1897, 20 и Ch. de Harlez, Livre des conseils d'Aterpât î Mansarspendân, Luvain, 1887, 10.

[6]) Nöldeke, 164.

[7]) Karaka, I, 191—192.

томство считается родней покойнаго мужа наслѣдникомъ этого послѣдняго [1]).

Къ вышеприведенному добавимъ, что, по словамъ того же Макдисӣ, дейлемскія женщины выходили на улицу лишь ночью, не днемъ [2]), и при этомъ въ черныхъ одеждахъ [3]).

Въ заключеніе разбора описываемыхъ Макдисӣ свадебныхъ обычаевъ отмѣтимъ нѣкоторыя, касающіяся этого рода обычаевъ, любопытныя сообщенія, сохранившіяся въ вообще весьма небогатыхъ бытовыми данными спеціальныхъ персидскихъ исторіяхъ прикаспійскихъ провинцій—разумѣемъ Мухаммед-бен-Исфендіяра и Зехӣр-ед-дӣна. У обоихъ историковъ имѣется интересное преданіе объ основаніи города Āмуля; въ этомъ преданіи мы находимъ нѣсколько интересующихъ насъ въ данномъ случаѣ извѣстій. Вкратцѣ содержаніе этого преданія слѣдующее [4]).

Два брата Аштāдъ и Іездāнъ построили нѣкогда въ мѣстности нынѣшняго Āмуля два села, въ каждомъ изъ которыхъ и поселились У Аштāда родилась дочь, съ возрастомъ сдѣлавшаяся красавицей. Царь Балха Фӣрӯзъ видитъ ее во снѣ и влюбляется. Проснувшись, онъ описываетъ ея образъ и велитъ искать ее по всѣмъ областямъ. Поиски оказываются тщетными — ее нигдѣ не находятъ. Тогда родственникъ царя Михр-Фӣрӯзъ отправляется на поиски за нею въ далекій Табаристāнъ. Здѣсь ему приходится преодолѣть рядъ затрудненій вслѣдствіе географическихъ условій мѣстности; преданіе, описывая эти затрудненія, даетъ картину лѣсной и болотистой природы страны. Лошади спутниковъ Михр-Фӣрӯза тонутъ въ рѣкахъ и болотахъ. Наконецъ, тонетъ и его лошадь, и онъ, бродя по зарослямъ, встрѣчаетъ дѣвушку, образъ которой описывалъ ему царь и которая оказывается дочерью Аштāда. Она ведетъ его въ домъ отца, послѣ разговора, въ которомъ предупреждаетъ, что у нея собственно два лица, пользующихся пра-

[1]) Houtum-Schindler, 86—87. У горцевъ Хиндӯкуша вдовы либо выходятъ замужъ за братьевъ мужа, либо должны имѣть согласіе ихъ на бракъ съ кѣмъ нибудь другимъ—см. J. Biddulph, Tribes of the Hindoo-Koosh, Calcutta, 1880, 76 (русс. пер. Биддѣлфъ, Народы населяющіе Гиндукушъ, Асхабадъ, 1886, 100).

[2]) Онъ повторяетъ это на стр. 356,12—13 (прибавляя—«въ городѣ», т. е. Бӣрѣ).

[3]) Страбонъ (XI, 11, 8) разсказываетъ о Тāпурахъ иное: у нихъ мужчины носили черныя одежды и длинные волосы, а женщины бѣлыя одежды и короткіе волосы. О длинныхъ волосахъ табаристанцевъ см. Истахрӣ, 212,4—5 и Ибн-Хаукала, 272,7—8. Объ общности женъ у древнихъ Тāпуровъ ср. того же Страбона (XI, 9, 1). Сирійскій источникъ (Cureton, Spicilegium Syriacum, 19—20, ср. Marquart, 125) говоритъ, что у геловъ, т. е. древняго населенія прикаспійскихъ провинцій, женщины имѣютъ особую привычку къ физическому труду.

[4]) Browne, 20—27 и Dorn, Text 22—28, Uebersetzung 24—30. Преданіе это вѣроятно взято изъ Бāвенд-нāмэ, не дошедшей до насъ и основанной на устномъ преданіи древней исторіи прикаспійскихъ провинцій (написана въ XI—XII в.).

вами отца—Аштāдъ и его родной братъ Іездāнъ. Далѣе разсказывается, что Михр-Фѣрӯзъ гоститъ у Аштāда *три* дня, въ теченіе которыхъ, *согласно дейлемскому обычаю*, никто не вопрошаетъ его о цѣли посѣщенія. Черезъ три дня родные дѣвушки спрашиваютъ его и Михр-Фѣрӯзъ проситъ ее въ жены. Для согласія требуется не только одобреніе Аштāда, родного отца, но и Іездāна, къ которому за этимъ одобреніемъ ѣдутъ родные дѣвушки и Михр-Фѣрӯзъ. По полученіи согласія, Михр-Фѣрӯзъ увозитъ дѣвушку въ Балхъ, къ царю. Въ заключеніе указывается, что дѣвушка звалась Āмула и что отъ ея имени происходитъ названіе города—Āмуль.

Въ этомъ преданіи для насъ интересно отраженіе обычаевъ, о которыхъ говоритъ Макдисѣ. Знакомство Āмулы и Михр-Фѣрӯза завязывается непосредственно. Āмула не бѣжитъ отъ чужеземца, а вступаетъ съ нимъ въ бесѣду и хотя изъ преданія не видно, чтобы Михр-Фѣрӯзъ сдѣлалъ какіе-нибудь шаги для сближенія съ нею и сообщилъ о намѣреніи сосвататься, тѣмъ не менѣе Āмула знакомитъ его со строго-патріархальнымъ строемъ семьи въ Дейлемѣ—она говоритъ, что у нея «два отца»—родной отецъ и его братъ. Интересно далѣе сообщеніе о дейлемскомъ обычаѣ принимать гостя, не вопрошая о цѣли посѣщенія, въ теченіе трехъ дней; то-же мы знаемъ изъ разсказа Макдисѣ—влюбленный отправляется съ дѣвушкой къ ея роднымъ и принимается ими въ теченіе трехъ дней, не вопрошаемый о цѣли посѣщенія, и лишь по истеченіи ихъ спрашивается о намѣреніяхъ. Наконецъ, основываясь на патріархальномъ обычаѣ, согласіе на бракъ дѣйствительно даетъ не только отецъ дѣвушки, но и другой представитель рода, его родной братъ. Послѣднее обстоятельство снова обращаетъ насъ къ «родственному браку»: не нужно ли согласія брата отца также и потому, что дѣвушка по рожденію какъ бы считалась нарѣченной своего двоюроднаго брата съ отцовской стороны?

Въ вышеприведенныхъ отрывочныхъ извѣстіяхъ и параллеляхъ мы комментировали сообщеніе Макдисѣ о свадебныхъ обычаяхъ въ Дейлемѣ. Въ слѣдующихъ замѣчаніяхъ мы дадимъ нѣкоторыя сопоставленія для комментарія остальныхъ этнографическихъ матеріаловъ, дошедшихъ до насъ въ сочиненіи арабскаго географа.

V.

Въ преданіи объ основаніи Āмуля, мы коснулись вопроса о дейлемскомъ обычаѣ гостепріимства жениха. У того же Макдисѣ имѣется любопытное извѣстіе о дейлемскомъ гостепріимствѣ вообще. Онъ говоритъ, что у дейлемитовъ не въ обычаѣ продавать хлѣбъ, равно какъ и просить его; чужеземецъ же долженъ непосредственно войти въ домъ и взять нужную ему пищу.

Этотъ обычай дѣйствительно существовалъ въ Дейлемѣ, такъ какъ сходное извѣстіе мы имѣемъ въ Кабӯс-намэ [1]). Въ XII-й главѣ этой книги, трактующей объ обязанностяхъ хозяина и гостя, авторъ пишетъ, что въ Гилянѣ существуетъ слѣдующій обычай пріема гостя: хозяинъ дома и домочадцы, за исключеніемъ одного, удаляются, остающійся же наблюдаетъ издали на тотъ случай, чтобы услужить гостю; послѣдній можетъ такимъ образомъ безъ стѣсненія утолить свой голодъ и жажду, а хозяинъ является лишь по окончаніи трапезы.

Извѣстія Кабӯс-намэ объ обычаяхъ Дейлема несомнѣнно имѣютъ характеръ первоисточника. Время, отдѣляющее эту книгу (XI в.) отъ извѣстій Макдисӣ (конецъ X в.), слишкомъ незначительно, и въ бытовомъ отношеніи памятники эти должны быть признаны почти современными. Оба сообщаютъ независимо одинъ отъ другого объ одномъ и томъ же обычаѣ.

Добавимъ, что этотъ обычай стоитъ конечно въ связи съ общеперсидскимъ обычаемъ гостепріимства: въ арабскихъ антологіяхъ [2]) сообщается персидское толкованіе слова «гость» въ значеніи «владыка всего дома».

VI.

Наконецъ, у того же Макдисӣ сохранилось извѣстіе объ обычаѣ дейлемитовъ въ оплакиваньи покойника. Онъ разсказываетъ, что послѣ смерти человѣка они сначала обнажаютъ головы, а затѣмъ заворачиваютъ ихъ и бороды въ знакъ траура.

Закутыванье для оплакиванья покойника находитъ себѣ объясненіе. Достаточно отмѣтить, что, согласно парсійскому обычаю, носильщики трупа принимаются за свою работу, вплотную закутавшись въ одежды и оставивъ открытыми лишь лица [3]). Въ данномъ случаѣ мотивомъ закутыванья является стремленіе избѣжать загрязняющаго соприкосновенія съ трупомъ. Далѣе, у хевсуровъ [4]), послѣ смерти человѣка родственники его обнажаютъ грудь, но надвигаютъ на лица

---

[1]) Querry, 125—126. Сходный обычай существовалъ и въ Хӯрезмѣ—см. извѣстіе Ибн-Фадлāна о нищихъ этой страны въ описаніи Хӯрезма Якута (II, 474,10—475,16; ср. и ЗВО, XV, 1904, 57).

[2]) Ibrāhīm ibn Muḥammad al Baihaqī, Kitāb al-maḥāsin val masāvī, herausgegeben von F. Schwally, Giessen, 1902, 202,16—203,2 и Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898, 79,6—11. Объ индо-европейскомъ гостепріимствѣ ср. Schrader, 269—273.

[3]) J. J. Modi, The funeral ceremonies of the Parsées, Bombay, 1892, 12.

[4]) Кн. Р. Эристовъ. О тушино-пшаво-хевсурскомъ округѣ, Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества, III, 1855, 115, а также Radde, 91.

шапки; при этомъ, мужчины во время траура не брѣются. У нихъ же покойника окружаютъ на дворѣ плакальщицы, при чемъ одна опирается на саблю (если умерла женщина, то на палку [1]) и зоветъ умершаго на войну. Саблю хевсуровъ замѣнялъ въ Дейлемѣ дротикъ [2]).

Такимъ образомъ, и этотъ обычай не остается безъ аналогій, заключающихъ нашъ комментарій Макдисӣ [3]).

VII.

Выше мы воспользовались однимъ сообщеніемъ Кабӯс-намэ для подтвержденія сходнаго обычая, сообщаемаго у Макдисӣ. Кромѣ этого, мы имѣемъ въ Кабӯс-намэ еще упоминаніе одной стороны бытовыхъ особенностей края, которое мы и приводимъ въ нижеслѣдующихъ строкахъ для того, чтобы отмѣтить все главнѣйшее въ нашихъ первоисточникахъ для этнографіи прикаспійскихъ провинцій.

Въ главѣ о «совершенствованіи краснорѣчія» (гл. VII) [4]) авторъ Кабӯс-намэ разсказываетъ о современномъ ему обычаѣ въ одной деревнѣ въ Джурджанѣ. Въ нѣкоторомъ разстояніи отъ этой деревни находился источникъ, къ которому женщины отправлялись за водой. При возвращеніи онѣ несли кувшины, одна же изъ нихъ шла впереди безъ кувшина и внимательно осматривала дорогу, чтобы удалить съ нея особыхъ червяковъ [5]), водящихся въ окрестностяхъ этой деревни. Согласно повѣрью, у той женщины, которая наступала на этого червяка, вода въ кувшинѣ тотчасъ портилась и она должна была возвращаться обратно, чтобы снова наполнить кувшинъ свѣжей водой. Изъ даль-

---

[1]) Ср. Наливкины, 233—234.

[2]) Назыв. у Макдисӣ — زوبين, «*зӯбинъ*», «*жӯпинъ*»; по Vullers'y (Lexicon persico-latinum, II, 157)—небольшое копье съ двумя развѣтвленіями на концѣ; ср. еще объ этомъ словѣ BGA, IV, 255.

[3]) Отмѣтимъ еще обычай, касающійся распорядка городской и сельской жизни, также упомянутый Макдисӣ и состоящій въ смываніи съ улицъ водой выпавшаго снѣга. Снѣгъ считался характернымъ признакомъ сѣверныхъ областей Персіи—см. Истахрӣ, 213,5 и Ибн-Хаукалъ, 273,7. При рѣдкости его въ болѣе южныхъ областяхъ, понятно, что правительство, нуждаясь въ немъ, обращало вниманіе на добычу его въ сѣверныхъ провинціяхъ: одной изъ мѣръ послѣдняго времени правленія Бӯида 'Адуд-ад-даулы, мѣръ, направленныхъ къ усиленію денежныхъ средствъ казны, было обращеніе продажи снѣга въ государственную монополію—правительственные агенты добывали снѣгъ въ горахъ и доставляли продавцамъ напитковъ и сироповъ (Wilken, 30,14—16 и 76).

[4]) Querry, 75—76.

[5]) О диковинныхъ звѣряхъ Дейлема см. кромѣ Макдисӣ, 368,1—9 и у Ибн-ал-Факӣха, 313,16—21. О червякахъ въ арабскихъ гаданіяхъ ср. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи Сасанидской Персіи, Спб., 1907, 3,15 и 29 (ЗВО, XVIII, 1908, 115,15 и 141).

нѣйшаго разсказа явствуетъ, что существованіе этого повѣрья было подтверждено очевидцами.

Изъ этого извѣстія мы узнаемъ, что въ прикаспійскихъ провинціяхъ существовали повѣрья о вредоносныхъ силахъ, сходныя съ повѣрьями прочаго населенія Персіи. Арабскіе писатели сообщаютъ намъ персидскія повѣрья о мѣстныхъ животныхъ, напр. о змѣяхъ [1]) и мышахъ [2]), а также о тѣхъ суевѣрныхъ средствахъ, которыми населеніе старалось оградить себя отъ бѣдствій [3]). Возможно, что повѣрье о червѣ и его вредоносной силѣ связано съ парсійскими повѣрьями о вредныхъ животныхъ, портящихъ посѣвы и главнымъ истребителемъ которыхъ считалось полезное животное—ежъ [4]). Поэтому, какъ въ обычаяхъ, такъ и въ повѣрьяхъ, мы можемъ подмѣчать бытовую близость прикаспійскихъ провинцій къ другимъ областямъ Персіи.

---

[1]) Ибн-Рустэ (BGA, VII), 159,17—18.

[2]) Ибн-Рустэ, 161,6—7.

[3]) Ср. о средствѣ противъ холода у Ибн-ал-Факиха, 267,5—11 и Ибн-Рустэ, 159,13—17.

[4]) Ср. Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 93—94 (=205—206).

Указатель.

Абан-ибн-ʿАбд-ал-Хумайдъ ар-Ракаши (Абан-ал-Лахики)—26.
ʿАббасъ—7.
Абу-ʿАбд-ул-лахъ Мухаммед-ибн-Халидъ ал-Барки—34.
Абу-л-Касимъ ибн-ʿАббадъ ас-Сахибъ—87.
Абу-л-Фазль—43, 74.
Абу-л-Хасанъ ʿАли-ибн-Зиядъ ат-Темими—31, 32.
Абу-л-Хасанъ ʿАли-ибн-Харун-ибн-ʿАли—87.
Абу-л-Хусейнъ ʿАли-ибн-Махди ал-Кисрави—86.
Абу-Маʿшаръ ал-Балхи—34.
Абу-Набита ал-Ансари—116.
Абу-н-Надръ Мухаммед-ибн-Масʿудъ ал-ʿАяши—34.
Абу-Сахлъ—32.
Абу-ʿУбайда—28.
Агаѳій—54, 55, 63, 111.
Адабъ ал-ʿАрабъ уа-л-Фурсъ—22.
ʿАдуд-ад-даула—23, 134.
Адурбадъ—16, 130.
Азадэ-Сервъ—30.
Азракиты—81.
Айн-и-Акбари—43, 74.
Айн-намэ — 25, 27, 28, 31, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 55, 56, 64, 66, 72, 74, 75, 78, 80.
Аламундаръ—62.
ʿАли-ибн-Маханъ—19.
ʿАли-ибн-ʿУбайда ар-Райхани—1, 17, 38, 39.
Амеретатъ (Мурдадъ)—94, 95, 107.
Амміанъ Марцеллинъ—54, 58, 59, 61, 63, 65, 67, 81.
Амула—132.
Андарж-и-Хусро-и-Каваданъ—18.
Анонимъ—54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 80.
Ардеширъ—18, 20, 26, 27, 28, 29, 32, 37, 67, 72, 74, 111, 122.
ʿАрифи—73.
Арраджанъ—8, 9.
Арта-Вирафъ—118.
Арта-Вираф-намакъ—118, 122.
Арфахшадъ—87.
Асади—27.
Асфиянъ—87.
Афридунъ—87, 88, 91.
Афринъ—90, 108, 109.
Ахмед-ибн-Аби-Тахиръ Тайфуръ—19.
Ахмед-ибн-Сахлъ—30.
Ахмед-ибн-Юсуфъ—19.
Аштадъ—131, 132.

Бавенд-намэ—131.
Бадгузары—8.
Балазури—19, 31, 32, 33.
Балашъ—35, 37.
Барсомъ—96, 97.
Барушанъ—21.
Батрикъ Яхъя-ибн-ал-Батрикъ—33.
Бахрамъ-Гуръ—13, 28, 37, 104.
Бахрам-ибн-Мерданшахъ—31, 32.
Бахрамъ-Чубинъ—13, 28, 32, 37, 67, 75.
Бейбарсъ—73.
Бехар-и-ʿАджемъ—73.
Бивараспъ—87, 88.
Бируни—85, 91, 92, 93, 97, 100, 102, 105, 106, 107, 125.
Бистамъ—38, 112.
Бияръ—115, 116, 128.
Бузурджмихръ—16, 18, 25, 30, 37.
Бундахишъ—98.

Варлаамъ и Іоасафъ—26.
Вахризъ—67.
Вахшабуръ—37.
Велисарій—59, 61, 62, 64, 81.
Виванджханъ—87.
Висъ и Раминъ—120.

Гах-намэ—28, 42, 43, 87.
Гӯй-у-чаугӑнъ—74.
Гурдійя—38.

Дадистанъ—36.
Дакйкй—7.
Дарӑ—28.
Дара—59, 60, 62.
Дарӯнъ—96, 97.
Дахръ—12.
Даххӑкъ—88.
Джабала-ибн-Сӑлимъ—28, 31, 32, 33.
Джавӑспъ (Джамӑспъ?)—20.
Джавидан-Хиредъ—22.
Джамшйдъ (Джамъ)—85, 87, 88, 91, 106.
Джа'фаръ (Бармекидъ)—34.
Джахизъ—35, 75, 78, 81, 86.
Джиссъ—1, 8, 29, 30.
Димашкй—85, 93, 94, 95, 96, 97, 99.
Дйнкардъ—56.
Дороѳей Сидонй—33.

Есѳирь—104, 105.

Загмукъ—104.
Заданфаррухъ—16.
Задӯя-ибн-Шӑхӯя ал-Исфахӑнй—31.
Заль—129.
Зафер-намэ—30.
Зерванизмъ—12.
Зехир-ед-дйнъ—123, 131.

Ибн-'Абд-аз-Захиръ—73.
Ибн-ал-Кифтй—25, 32, 33, 34.
Ибн-ал-Мукаффа'—1, 19, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 41, 42, 43, 44.
Ибн-ал-Факйхъ—4, 102, 127, 134, 135.
Ибн-ал-Харӯнъ—35.
Ибн-Кутейба—28, 34, 41, 43, 46, 81.
Ибн-Мискавейхи—1, 21, 22, 24, 25.
Ибн-Рустэ—4, 135.
Ибн-Фадлӑнъ—133.
Ибн-Халдӯнъ—45.
Ибн-Хаукалъ—4, 5, 8, 29, 127, 131, 134.
Ибн-Хурдӑдбэ—4, 28, 42.
Ибрӑхим-ибн-Мухаммедъ ал-Байхакй—35, 37, 38, 86.
Ираншахрй—85.
Истахрй—4, 5, 8, 29, 127, 131, 134.
Исфарайнй—35.
Исфендіяръ—4, 28, 32.
Исхак-ибн-Язйдъ—31, 32.

Іездӑнъ—131, 132.
Іездеджирдъ—37, 104.

Кабӯс-нӑмэ—26, 110, 114, 133, 134.
Кавӑдъ—62, 112.
Казвендъ—78.
Казвйнй—85, 92, 93, 94, 98, 99.
Калйла и Димна—14, 19, 25, 26.
Карвендъ—78.
Карнӑмэ—78.
Каллиникъ—60.
Карнӑмаджъ—28.
Кекавменъ—53.
Киннамъ—74.
Кисай—7.
Китӑб-ал-ӑдӑбъ—35.
Китӑб-ал-баянъ уа-т-тебйинъ—78.
Китӑб-ал-махӑсинъ—1, 33, 34, 35.
Китӑб-ал-махӑсинъ уа-л-аддӑдъ—35, 37, 38, 75, 77, 82, 86, 91, 102.
Китӑб-ал-махӑсинъ уа-л-масӑвй—37, 38, 86.
Китӑб-ар-русӯмъ—42.
Китӑб-ас-сіяръ—42.
Китӑб-ат-тенбйхъ—19, 27, 42, 46, 79.
Китӑб-махӑсин-ал-ахлӑкъ—34.
Константинъ Багрянородный—53, 65.
Кубадъ—37.
Кутуб-ал-махасинъ—35.
Кутуб-ал-махӑсинъ уа-л-аддӑдъ—35.
Кутуб-ал-махӑсинъ уа-л-масӑвй—35.
Кысса-и-Санджӑнъ—6.

Левъ (императоръ)—53.
Лохраспъ—74.
Лугат-и-Фурсъ—27, 69.

Мавританій—53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 77, 78.
Мӑдарӑстӑнй (Мӑдарвастӑнй)—90, 108, 109.
Маздакъ—25, 26, 112.
Макдисй—4, 5, 84, 110, 113, 114, 115, 116, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134.
Макрйзй—84.
Мамӯнъ—7, 17, 19, 21, 34, 46.
Мансӯръ—19, 20, 32, 46, 84.
Марзубӑнъ—19.
Маркъ Грекъ—53.
Мас'ӯдй—1, 19, 27, 29, 30, 42, 43, 79, 91, 120.
Мӑхӑнійя—19.
Махӑсин-ал-адабъ—35.
Махди—19, 20.
Мах-Фарра-Джушнасъ—25.
Менандръ—63.
Мӗнӧг-й-хрздъ—36.
Михраджӑнъ—84, 86, 87, 88, 91, 92, 93.
Михр-Ӑдур-Джушнасъ—18, 20, 21, 38.
Михр-махъ—88, 91, 92.

Михр-Фйрӯзъ—131, 132.
Му'изз-ад-даула—84.
Муктедиръ—77, 86.
Мӯсā-ибн-'Исā ал-Кисравй—31, 38, 82, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109.
Мӯсā-ибн-Хāлидъ—31, 32.
Мутеваккиль—87.
Мухаммед-бен-Исфендияръ—123, 131.
Мухаммед-ибн-ал-Джахмъ ал-Бармекй—31.
Мухаммед-ибн-Бахрāмъ ал-Исфахāнй—31.
Мушкдāнэ—22.
Мэн-хунъ—73.

Нāмэ-и-хусравāнъ—29.
Нарсэ—28.

Наршахй—84, 108, 125.
Нāсыр-и-Хусрау—39.
Наубахтъ—31, 32, 33.
Наурӯзъ—38, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109.
Нерйманъ—30.
Низāм-ал-мулькъ—26.
Никифоръ Фока—53.
Нймрӯдъ—14.
Нихāет-ал-ирабъ—35.
Нувайрй—93.
Нӯхъ—87.

Орбикій—53.

Пāзендъ—79.
Перозъ—59, 61.
Прокопій Кесарійскій—54, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 81, 111.
Пуримъ—104, 105.

Рашйдъ—20, 77.
Рйшахръ—9.
Рӯдабэ—129.
Рӯдекй—7.
Рӯз-и-Катль—82, 84, 108.
Рӯз-и-Михръ—88, 90, 91, 105.
Рустемъ—4, 28, 30, 32.
Рӯшанай-намэ—39.
Рӯшанā-нибйкъ—39.
Рӯшанъ—39.

Са'āлибй—77, 109.
Сабӯръ (Шапӯръ)—9, 18, 92.
Са'йд-ибн-ал-Фадлъ—85.
Сакайя—104, 126.
Салмāнъ—46.
Сāмъ—30, 87.
Сахл-ибн-Хāрӯнъ—14.
Синдбāдъ—26, 86.
Сисавранонъ—64.
Сйявушъ—74, 108.
Сйсет-нāмэ—26, 98.
Сӯхрā—67.

Табарй—67, 77, 84.
Тāдж-нāмэ—1, 31.
Тāджъ (книга)—25, 28, 30, 31.
Тансаръ—19, 111.
Тāхир-ибн-ал-Хусейнъ—20.
Тāхир-ибн-Тāхиръ—85.
Тахмаспъ I—74.

'Умāра-ибн-Хамза—19.
'Умар-ибн-ал-Фарруханъ—1, 31, 32, 33, 34, 35.
'Уйун-ал-ахбāръ—28, 30, 31, 42, 43, 44, 61, 64, 66, 78.

Фадл-ибн-Сахлъ—34.
Фарвардйнъ—83, 90, 92, 96.
Фахлабадъ (Бāрбадъ)—82, 90, 91, 108, 109.
Ферганй—85.
Ферхенг-и-Джехāнгирй—69.
Ферхенг-и-Рашйдй—69.
Фирдаусй—7, 9, 30, 51, 69.
Фйрӯзъ—102, 131.
Фихристъ—1, 9, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 42, 46, 86, 87,

Хабйбъ (Абу-Теммāмъ)—88.
Хāджжй-Халйфа—33.
Хамза Исфахāнскій—29.
Хасан-ибн-Сахлъ—31, 32.
Хаурватāтъ (Хурдадъ)—94, 95, 106.
Хезāр-Эфсанъ—14.
Хишамъ—29, 31.
Хишāм-ибн-ал-Каснмъ—31.
Хосрой Анӯширванъ—16, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 29 30, 31, 37, 38, 55, 56, 112, 122, 130.
Хосрой Парвйзъ—19, 28, 37, 38, 75, 77, 90, 108, 109.
Худай-нāмэ—25, 27, 28, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 85, 87, 104.
Хурдāд-рӯзъ—92, 96, 106.
Хурмузъ—18, 20, 26, 37, 92.
Хусейнъ—84, 107.
Хусравāнй—90, 108, 109.

Шабдīзъ—90.
Шāхнамэ—9, 13, 19, 27, 29, 41, 51, 74, 77, 91, 98, 120, 129, 130.
Шахрīзāда—28.
Шехрīяръ—31, 32.
Шемс-ад-дīнъ Мауслīи—69.
Шереф-ад-дīнъ ʿАлī Іездī—69.
Шīрīнъ—38.
Шīрӯя—37.
Шуʿӯбīйя—1, 10, 36, 41, 78, 79, 80, 81.
Эльдадъ га-Дани—120.
Эрехша (Āршъ)—67.
Юсуф-ибн-Хāлидъ—31, 32.
Ядкāр-ī-Зарīрāнъ—13, 51, 120.
Яʿкӯбī—4, 5.
Якӯтъ—133.
Ятīма—19, 25, 26.
Яхъя-ибн-Хāлидъ—20.

00037326

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 31 October, 2019